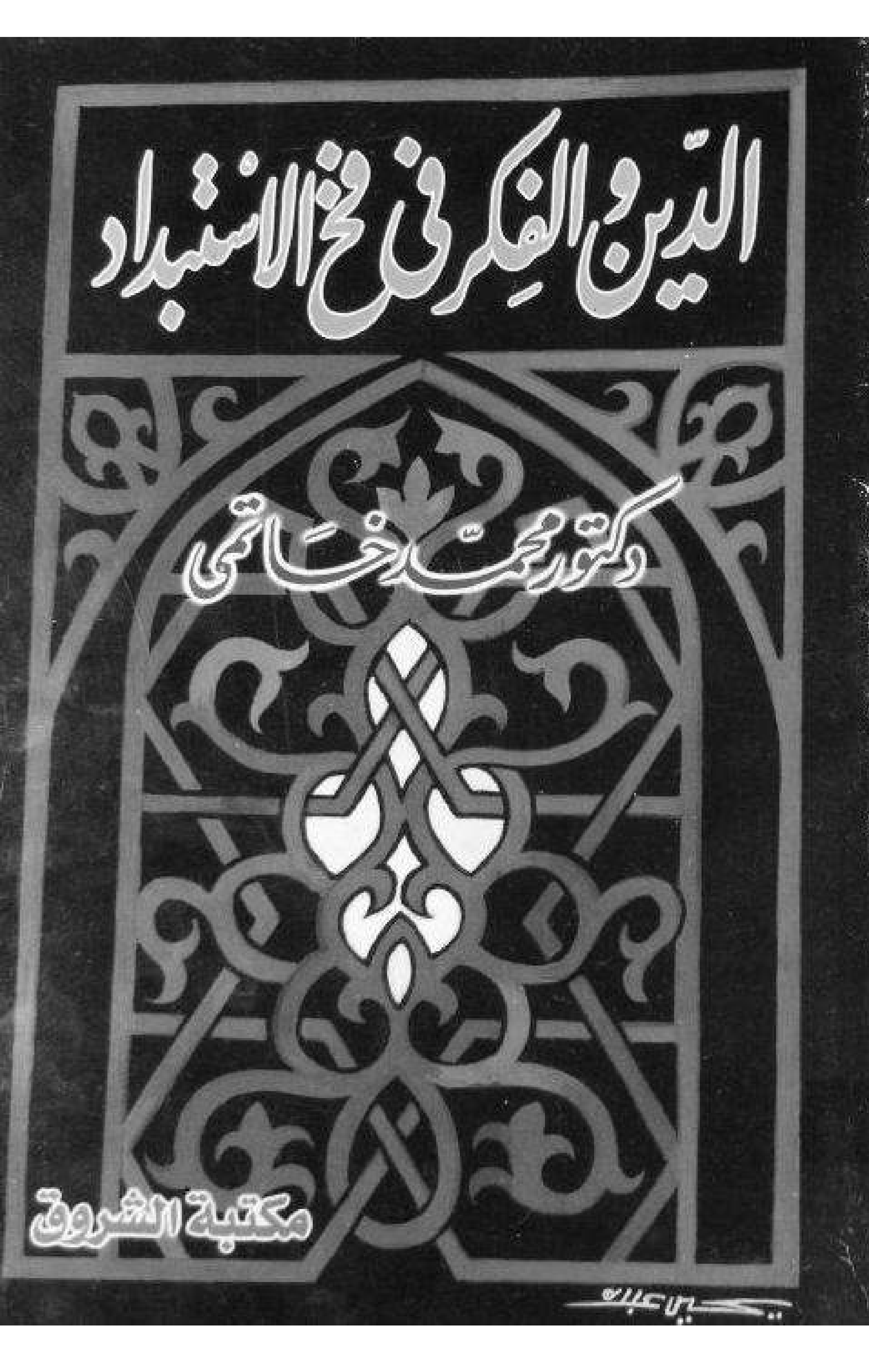


الدين والفكر فى فخ الاستبداد

دكتور محمد خاتمى

مكتبة الشروق

الدين والفكر فى فخ الاستبداد

- هذا الكتاب عبارة عن سلسلة محاضرات ألقاها الدكتور محمد خاتمى على طلبة كلية التربية بطهران .
- عرض من خلالها خاتمى الفيلسوف تاريخ الفكر السياسى فى الإسلام طوال اثنى عشر قرناً من الزمان.
- ومن خلال استشهاده بأحداث التاريخ، وبأفكار وأقوال أهم علماء الإسلام ، على [illegible]تلاف مذاهبهم ، أوضح كيف تم إيقاع الدين والفكر - أهم ما يميز الإنسان - فى فخ الاستبداد .

د. محمد خاتمى

الدين والفكر فى فخ الاستبداد

دراسة فى الفكر السياسى للمسلمين
بين ازدهار الحضارة الإسلامية وانهيارها

تعريب واختصار وتعليق

د. ثريا محمد على
الأستاذ المساعد بكلية الألسن
جامعة عين شمس

د. علاء عبد العزيز السباعى
الأستاذ المساعد بكلية اللغات والترجمة
جامعة الأزهر

مكتبة الشروق

الطبعة الأولى
١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

مكتبة الشروق
القاهرة . كوالالمبور . جاكارتا

الفهرس

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

مقدمة المؤلف

هذا الكتاب هو في الواقع مجموعة من المحاضرات الدراسية أُلقيتْ مرتين في عامي ١٣٧٣/١٣٧٤هـ.ش(*) (١٩٩٤/١٩٩٥م) لطلاب الدراسات العليا بكلية العلوم السياسية، جامعة التربية (في طهران)، وكانت تحت عنوان (دراسة في الفكر السياسي للمسلمين)، ولا شك في أن الفكر السياسي للمسلمين لا ينحصر فقط في الموضوعات التي حواها هذا الكتاب، بالإضافة إلى أن ما جاء به ليس هو نهاية المطاف حول الموضوع. ولكنه خطوة أولى نحو طريق طويل يجب على الباحثين والعلماء أن يقطعوه بكل همة وإقدام، حتى يصلوا إلى الآفاق البعيدة للحياة السياسية الإسلامية والسياسة العالمية.

وفي البداية يجب أن أعرض عددًا من الحقائق:

١ - أن هنالك أمرًا مؤكدًا في تاريخ الإسلام لا يقبل الشك. وهو أن رسول الإسلام العظيم (صلوات الله وسلامه عليه) قد استطاع تأسيس نظام سياسي - علاوة على بيانه للوحي الإلهي - بعد ثلاث عشرة سنة على نزول الوحي الإلهي، كما استطاع تبديل اسم (يثرب) إلى (مدينة النبي) ﷺ . وأنار العالم شرقه وغربه - من بعده - في ظل الخلافة الإسلامية وتحت إمارة المسلمين، وذلك برغم كثير من التباينات بين الحاكمين وأساليب حكمهم. وأصبحت الخلافة الإسلامية من أعظم السلطات السياسية العالمية البناءة في تلك الآونة، كما أصبحت الحضارة الإسلامية الذائعة الصيت من ألمع الحضارات التاريخية.

وفي رأي كاتب هذه السطور أنه إذا ما نحينا جانبًا الخلافات الكلامية والفرق عند المسلمين، وألقينا نظرة فاحصة على المجتمع والتاريخ؛ فإننا نستطيع أن نُقسّم الواقع السياسي؛ وكذلك الفكر السياسي في العالم الإسلامي إلى ثلاث مراحل متمايزة:

الأولى: المرحلة التي بدأت بتأسيس مدينة النبي، وانتهت بنهاية الفترة المعروفة باسم الخلافة الراشدة. ونستطيع القول بأن بداية هذه المرحلة وكذلك نهايتها، تمتعا بعظمة خاصة، مع بروز اختلافات واضحة.

ومن أجل الوقوف على الهوية السياسية الإسلامية، يجب على العلماء والمحققين أن ينظروا بعمق للأحداث الجارية في تلك الحقبة من العشرات من السنين، بالإضافة إلى ما يوضحه القرآن الكريم والسُّنة المدونة، التي هي نبع الوضوح والأصل في دراسة التربية وموازينها.

الثانية: المرحلة الطويلة التي استمرت منذ زمن استبدال الخلافة الإسلامية بالملك الاستبدادي، وحتى زمن اتصال العالم الإسلامي بالمدنية الغربية.

يتكفل هذا الكتاب بتوضيح الأفكار السياسية للمسلمين من خلال استعراض طولي وعميق للأحداث السياسية خلال تلك المرحلة الطويلة. وهو يزعم أنه برغم جميع التباينات التي من الممكن أن تكون بين الحكومات وبين النظم السياسية في سائر الأمصار الإسلامية في مراحلها المختلفة، فإنه هناك عامل مشترك واحد في الأزمان والأماكن المختلفة، وهو عامل الاستبداد وارتكاز السلطات السياسية على القوة والتزوير، بعبارة أخرى، أن روح السياسة وملامحها تنحصر في الفرد الحاكم، وفي أنه لم يسود طوال هذه الأزمان سوى (القهر)[١].

الثالثة: المرحلة التي حياتنا اليوم امتداد لها، يعني منذ بداية النظرية الاستعمارية التخريبية التي مازالت مستمرة حتى الآن.

في هذه المرحلة بدأ تشكل الانبهار بالواقع السياسي الغربي، وكذلك تشكل - في آخرها - الفكر السياسي الاستبدادي بصورة جديدة اختلفت عما كان في السابق، على نحو كان يصعب فهمه على الناس، ويصعب فهم آثاره على حياتهم.

في هذه المرحلة وخلافًا للمرحلة الطويلة السابقة عليها، كان الاستبداد لا يعتمد على الجيوش المدججة بالسلاح للأمة الغالبة (مفهوم الاحتلال)؛ ولا على التعصب القبلي والعشائري للقوى المهيمنة؛ بل كان يعتمد على نفوذه خارج حدوده القومية بمفهوم يختلف عن مفهوم الاستعمار.

أما في ميدان الفكر، فمع دخول مفاهيم جديدة ورؤى على الساحة - خاصة في المجال السياسي - والتي اشتهرت بـ (العلوم الإنسانية) تصارعت عقول المسلمين مع الرؤية الجديدة التي كانت تتناسب مع أوضاع الناس وأحوالهم في البلاد الغربية، وكذلك مع مقدّراتهم التاريخية والتي كانت بدورها غير مسبوقة في سنن المسلمين أو في سيرتهم الفكرية والعملية، ونتج عن هذا اضطرابات فكرية كثيرة، شكلت مصيرنا في النهاية وأغرقته في بحور الاختلافات.

ولا يفوتني الإشارة إلى اصطدام الغرب بالعالم الإسلامي أثناء الحروب الصليبية. في هذه المرحلة كانت الحضارة الإسلامية قد بدأت تتهاوى من قمتها الشاهقة إلى حضيضها السفلي، وكان العالم الغربي يعاني من نوع من الانحطاط المزمن، ومن الواضح أن هذا الصدام كان أكثر تأثيرًا في إيقاظ الغربيين، ونتج عنه حركتان مهمتان هما: النهضة Renaissance والحركة الإصلاحية Reformation، ومن خلالهما انتشرت الحضارة المفعمة بهيمنة الغرب.

عرف الغربيون عن طريق الاتصال بالشرق أسلوبًا آخر من الحياة والمدنية والأدب، وكان جديدًا عليهم تمامًا، وقد وصلوا إليه عن طريق فكر المسلمين، خاصة في الأندلس، وفي الواقع؛ فإنه بإدراك الغرب لهذه المعرفة، وبعد تأمل جادّ في حاله وواقعه؛ توصل - وبرويّة - إلى أصول الفكر الجديد دون تهديد من الخارج[٢] من قوى سلطوية أو قوى عالمية، ومهد الطريق إلى المستقبل متخذًا وجه الحضارة الغربية. وكانت الصراعات الداخلية تدور بين حرّاس الأصول والتقاليد (فكر المدرسة الكنسية) وبين المتنورين، وقد كان النصر في هذا الصراع حليفًا لأطروحات المتنورين التي كانت تدور في مجال الفكر وحول الطبقة المدنية المتوسطة (البرجوازية)، وفي النهاية تربعت أطروحات المتنورين على عرش الحكم في الفكر والعمل وفي العقول والحياة الغربية - وعلى الأقل - في مجال السياسة، وأصبحت بمعناها الأوسع في رأيي هي نظرية الدنيوية Secularism (أو عدم التعلق بالدين)، وهي النفعية Utililarianism.

ولكن فى الصدام الأخير للمسلمين (وبشكل عام الشرقيين بالمعنى السياسى والاجتماعى للكلمة) مع الغربيين - ولأسباب ليس هنا مكان شرحها - فإن ما ألم بهم هو اضطراب فى الفكر وفى العلاقات؛ وتخلف فى ساحة العمل.

فى هذا الخضم، كانت توجد دائمًا اللجاجة والجدل الفكرى والعملى على الساحة السياسية، ولم يقصّر رواد إحياء الفكر الدينى والقومى (بالنظر إلى المستقبل) وكذلك المصلحون وحتى الثوريون، ومازال هذا الجدل مستمراً حتى الآن. **ولكن كانت هناك آفتان عظيمتان عندنا نحن الشرقيين، وهما إما الإعجاب الشديد، أو النفور الشديد، وكانا هما المانع الأساسى من المعرفة الحقيقية للحضارة الغربية، باعتبار أنها أعظم الأحداث الواقعية فى المرحلة الأخيرة من حياة البشر، وأصبح المجددون والمصلحون - سواء زادت درجة إعجابهم أو نفورهم، أو قلت - أسرى الإفراط والتفريط فى ميدان الجدل بين الأصولية والتجديد، فحادوا عن الطريق المستقيم، وأصبح هذا الجهل هو بلاءنا العظيم الآن.**

وكما قلت فى موضع سابق، فإن التجربة الإيرانية الحالية من الممكن أن تكون بداية مرحلة جديدة من أجل التحرر من هذا الاضطراب الفكرى والعملى، بالطريقة التى نحاول الاجتهاد بها كى نصل إلى المعرفة الكافية التى تؤهلنا لنقد الحضارة الغربية (وليس بالضرورة إنكارها تمامًا) وأيضًا نقد التراث (وليس تجاهله تمامًا). وإننى لأرى وراء هذا الضجيج وتلك الاهتمامات، إشارات بارزة تدلل على تحرك العلماء وتحررهم سعيًا لإدراك عللهم.

يحتاج بحث أوضاع المسلمين وأحوالهم فى مجال السياسة فى المرحلة الأخيرة إلى مجهودات كبيرة، وللكاتب فى هذا الخصوص تأملات قليلة وملاحظات عرضها من قبل، وكان عازماً بعد بحثه السابق (بحث فى الفكر السياسى الغربى - الذى أورده فى كتاب «من دنيا المدينة إلى مدينة الدنيا») وبحثه الثانى، هذا الكتاب، على الاضطلاع بتحليل وتوضيح الوضع السياسى والفكر السياسى فى العصر الحديث، ولكن شاءت الأقدار الإلهية أن تحوله من آفاق السعادة وعطر الفكر السياسى، إلى وادٍ مليء بالأهوال والأخطار ورعب العمل السياسى، وهكذا انشغلت فى هذا الوادى حتى عن إيجاد وقت قصير لكتابة مقدمة بسيطة على كتابى، وطال انتظارى لأكثر من عامين.

* * *

٢ - فى هذا الكتاب، وفى إطار تحديد ملامح الواقع الروحى والدنيوى للمسلمين؛ عمدت إلى شرح الآراء السياسية لعدد من الفلاسفة والعلماء والساسة فى العالم الإسلامى، بداية من الفارابى ونهاية بابن خلدون.

لو تيسر لأحد البحث فى مجال الفكر والعمل السياسى قبل الفارابى وبعد ابن خلدون - ولكن وفق منهج سيتعرف عليه القراء ضمن البحث إجمالا، واستنباطاً لأفكار وأقوال عظماء تم تناولهم - فإنه لن يستطيع العثور على أفكار جديدة، ويرجع هذا فى الواقع لتكرار كلام هؤلاء العظماء؛ أو للتلفيق والتوفيق فيما بينه.

وأبادر بالقول بأنه لابد من الاعتراف بأن شرح الفكر السياسى لـ(إخوان الصفا) ينقص عملى هنا، ويوسمه بتقصير كبير، فقد هدفت هذه الجماعة من محاولاتها الفكرية إلى التأثير فى فكر المسلمين وعملهم، ولكن للأسف لم تسمح مشاغلى الجمة أن أجمع ملاحظاتى المبعثرة الخاصة بهذه الجماعة؛ أو أن أنظمها وأدونها وأعرضها فى قسم من هذا الكتاب.

٣ - وهنا نطرح سؤالا: لماذا مع وجود شروح رائعة للفلسفة فى العالم الإسلامى؛ ووجود إبداعات وتجديدات على هذه الساحة: وتقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية، وهو تقسيم من ابتكار الفلاسفة المسلمين ودليل على وضوح الفكر الفلسفى. لماذا غفلت الفلسفة العملية - خاصة فى أكثر أقسامها تخصصاً - عن الاقتصاد والسياسة؟

من الجائز أن نظن أن الغلبة فى العالم الإسلامى كانت للدين، وأن الدين كان على قمة شئون الحياة الإنسانية، وذلك لأن الإنسان المتدين يرى جذوره فى الدنيا وفق رؤية خاصة، هى أنه إليها جاء ومنها يخرج؛ ونتيجة لهذا كان المبدأ والمعاد هو محور فكره وتأمله.

ولكن أليس الطريق الذى يجب عليه أن يمضى فيه من المبدأ إلى المعاد هو طريق يعبره فى الأرض وبين المجتمع؟ وهل من الممكن بدون إعمال العقل فى أمر المعاش أن يتأمل بصدق ويتدبر فى أمر المبدأ والمعاد؟

كما أنه من الجائز أن نظن أن شريعة الإسلام وفقهه - خلافا للمسيحية - غنية ومثمرة بذلك الخصوص؛ لذا فإن المسلمين لم يحتاجوا إلى التدبر فى أمور السياسة مادامت تكفلت نصوص دينهم بشرح سلوك الفرد وكذلك الروابط بين الأفراد

وبعضهم البعض. فإذا ما كان الأمر كذلك، فأى احتياج بعد هذا للتفكير فى الأمور السياسية؟!

لا شك فى أن هذا التفكير لم يكن سليماً، وذلك لأن:

أولاً: إن تغلغل نصوص الإسلام فى الحياة، علامة على اهتمام أكثر جوانب هذا الدين بأمر الحياة والمعيشة فى هذه الدنيا. فالفقه قسم يأخذ قضايا الحياة بجدية ملموسة، وكما يُعبر الغزالى: إن الفقه هو أكثر أقسام المعرفة الدينية ارتباطاً بالأرض والدنيا. والأمر كذلك، فلا يمكن أن يختلف الدين من حيث ماهية السياسة والعلاقات الفردية والجماعية عن أمور الفلسفة.

ثانياً: كما أن الفقيه إنسان يُعمل العقل، فهو حينما يرتبط عند رجوعه إلى مصادر الاستنباط بأى من النظريات الفلسفية أو العرفانية أو الاجتماعية، فإن فقهه سوف يتأثر بذلك (وهذه الحقيقة لا تتنافى مع وجود أمور ثابتة فى الفقه الإسلامى)، إن التفكير الفلسفى الخاص بالسياسة يسبق عمليات الاستنباط الفقهى، وبدون هذا السبق سيكون الفقه جافاً، ضيق الأفق.

وقد ظن أيضاً البعض أن روح الثقافة والأدب للكثير من المسلمين، ومن بينهم الإيرانيون، قبل أن تكون فلسفية، روح عرفانية صوفية، وحتى إعمال العقل فى أمر المبدأ والمعاد أيضاً يقع تحت تأثير التصوف أيضاً، ويُعَد مؤسس الفلسفة الإسلامية، التصوف، أو على الأقل اتجاهاته المبالغ فيها، وجهاً لأفكار المدن المنحرفة؛ أى تلك الأفكار التى تَعُد الانسحاب من الحياة العامة والدنيوية ومن بينها السياسة المدنية، أمراً ضرورياً لبلوغ الوجود الحقيقى.

إن هذه القضية صحيحة من جانب، لأن التفكير الصوفى إذا لم ينته إلى اعتزال الدنيا، فعلى الأقل ينتهى إلى الزهد فيها، أما الأمر فى السياسة فيستلزم أخذ الدنيا بجدية والاهتمام بالحياة فيها، وفى رأيى أن الاستدلال بأن (التصوف كان سبباً فى موت الفكر السياسى فى العالم الإسلامى) قد استبدل العلة بالمعلول (السبب بالمسبب) وذلك لأن السبب الذى أفرغ العالم الإسلامى من الفكر السياسى(**)، قد ساق عدداً كبيراً من النخبة إلى وادى التصوف الخيالى.

* * *

٤ - يهدف هذا الكتاب إلى شرح الفكر السياسى للمسلمين وتوضيحه خلال اثنى عشر قرناً، وقد جاء ترتيب القضايا حول نظرية واحدة - قليلا ما تأتى بالصورة التى جاءت فى هذا الكتاب - لم نجد مثلها فى كتاب آخر. والنظرية التى يطرحها البحث هى أن العالم الإسلامى والمسلمين كان يحكمهم الاستبداد بعد عصر الخلافة الراشدة، وأن الاستبداد والقهر هما أسوأ الصور السياسية عند الفلاسفة: المسلمين منهم وغير المسلمين.

على كل حال، كان الاستبداد هو الصورة السياسية الغالبة فى جميع الأزمنة والأماكن التاريخية والمناطق الجغرافية المعمورة بالبشر.

وفى رأى الكاتب، فإن السبب الأول وراء افتقاد الفكر السياسى فى العالم الإسلامى بعد الفارابى، ووراء غلبة الصورة الصوفية على ذهن كثير من المسلمين وعلى أدابهم، يرجع إلى اعتماد السلطات السياسية على الذهب والسيف، أو الترغيب والترهيب، وعلى الكذب، وإلى إيقاع الدين والفكر فى فخ الاستبداد، ويُعتبر هذا منشأ أكثر بلايا المسلمين ومصائبهم، وذلك لأن كتابهم السماوى كان قبل كل شيء يؤكد على إعمال العقل وعلى التفكير، وكان يعتبر كل شكل للسلطة يتعدى على التشريع الإلهى: من العلامات البارزة على الشرك والانحطاط.

إن أهم سمات سياسة الاستبداد، أنها تستحوذ على المستبد وتحجبه عن أرض الواقع، فإذا رغب أهل الفكر فى البحث حول هذا الموضوع (ماهية السياسة والاستبداد) وهم غير قادرين ولا صبورين على مخاطر الخوض فيه، فسوف ينحرف البحث الفكرى بهم إلى أودية أخرى وتتحول أدلتهم إلى أهداف غير عملية أو فارقة بالنسبة لمصير الجنس البشرى، وبالقطع سوف ينتج عن هذا إبعاد الموضوع السياسى (الأصلى) إلى وادى التصوف.

واليوم فإن الحالة الروحانية الناتجة عن القمع الاستبدادى - وقد عانينا منه كثيراً - من أهم عوامل الاضمحلال والانحطاط التى يجب أن نجتهد بالحكمة والدراية - وقطعاً بالصبر - لعلاج وضعها الراهن، حتى تعلو شجرة التوفيق والنجاح بأرواح أحرار المسلمين إلى الآفاق العالية الرحبة، ويكون من ثمارها الحلوة - ليس فقط أن تصبح أمانينا التاريخية حلوة - ولكن بعون الله تعالى، نتغلب على المُر والعلقم الذى يملأ

أمانى العالم المجهد من الاستبداد والاستعمار والظلم وكوارث الدنيا، وكذلك إنقاذ إنسان اليوم المقهور، بإذنه تعالى.

٥ - إلى الأعزاء الذين يقرءون ما سطرته، أتقدم بالشكر إلى الذين أرشدونى إلى الحقائق والخفايا، وأيضًا إلى أصدقائى الأعزاء الذين تجشموا العمل فى نشر هذه المحاضرات المتفرقة.

د. محمد خاتمى

هوامش المقدمة

(*) هجرى شمسى.

(١) سوف نوضح فكرة القهر كما وردت فى متن الكتاب فى شرح أفكار الفارابى.

(٢) وذلك لأن حضارة العصر العظيمة؛ أى الحضارة الإسلامية؛ كانت قد راحت فى سبات عميق، ولم تكن قادرة على أن تتدخل بمفردها فى أمور الغرب الفتى، الذى أخذ منها التطلع إلى المستقبل، وكانت قد استسلمت وضاعت قواها ولفظت رمقها إثر الرخاوة والضعف اللذين أصاباها، بالإضافة إلى الضربات القومية والطائفية فى الداخل.

(**) يقصد القهر والاستبداد.

الجـزء الأول
مـن ذاكـرة التاريـخ

المبحث الأول

غلبة الاستبداد وطوفان القهر

أعلن «يعقوب بن الليث الصفار[1]» الذى كان يحتمى بقوة العيّارين(*)، العصيان على أوامر الخليفة العباسى، رغبة منه فى الاستقلال بالدولة، ثم استولى على خراسان بعد استيلائه على سجستان؛ وحينما وصل إلى نيسابور، أعلنوا على الناس أنه من العصاة (حيث لم يكن قد حصل على عهد الخليفة وفرمانه بالحكم). واستدعى يعقوب الناس أمامه، ثم ارتقى منبرًا يقف على جانبيه جنود مسلحون، سكت برهة ثم قال للحاجب: **أحضر عهد أمير المؤمنين حتى أظهره للمجتمعين. ذهب الحاجب وحينما عاد، وضع أمام الأمير سيفًا بلا غمد ملفوفًا فى لفافة؛ فأمسك بالسيف، وأثناء التلويح به فى الهواء، قال للناس: ألم يُجلس هذا السيف أمير المؤمنين فى بغداد؟ وأنا أيضا يجلسنى هذا السيف فى هذا المكان، وأن عهدى وعهد أمير المؤمنين واحد[2].**

هذه الحكاية التى يقصها قاص ذكى عن ابن صفّار هى نفسها حكاية مكررة للب الطبيعة السياسية فى تلك العصور، فإن يعقوب بن الليث كان يرغب فى مد سيطرته من سجستان وخراسان إلى سائر بلاد المسلمين؛ وأدرك بذكائه أن عماد القوة؛ السيف البتار الذى يعتمد عليه من يراقبونه أو ينافسونه ومن بينهم خليفة بغداد.

لم يكن الخليفة (المعتمد على الله) المعاصر ليعقوب أول من يستمد قوته من قوة السيف، وإن كان قد سار على درب امتد قبله عشرات السنين، وبدأ بتأسيس الحكومة الاستبدادية الأموية القائمة على القوة.

* * *

بعد استتباب السلام بين الإمام الحسن المجتبى (رضى الله عنه) - آخر خليفة من الخلفاء فى تاريخ الإسلام يوصف بالراشد[3] - ومعاوية بن أبى سفيان، اعتلى الأخير المنبر، ويبدو أنه كان طامحًا فى جذب انتباه جماعة قليلة تهتم بأمور الناس،

اجتمعت في المسجد طامحة في أن يسود الهدوء والأمن زمانهم، ثم قال: (... أيها الناس! إنه لم تتنازع أمة كانت قط من قبلنا في شيء من أمرها بعد نبيها إلا ظهر أهل باطلها على أهل حقها إلا هذه الأمة، فإن الله تعالى أظهر خيارها على أشرارها وأظهر أهل الحق على أهل الباطل ليتم لها بذلك ما أسداها من نعمة عليها، فقد استقر الحق قراره، وقد كانت شرطت لكم [يقصد الحسن] شروطًا أردت بذلك الألفة واجتماع الكلمة وصلاح الأمة وإطفاء النائرة، والآن فقد جمع الله لنا كلمتنا وأعز دعوتنا، فكل شرط شرطته لكم فهو مردود، وكل وعد وعدته أحدًا منكم فهو تحت قدمي.)[٤]

شرح ابن خلدون بأمانة كيفية استبدال الحكومة القائمة على القوة والقهر[٥] بالخلافة والحكومة القائمة على أفضلية الحاكم ومصلحة الأمة، وقد اعتمد في تحليلاته وأسبابه على (نظرية) مجتمع العمران، وذكر التحول كأمر طبيعي، وتوصل إلى استنتاج مهم مفاده أن مصير الفكر والسياسة طوال التاريخ الإسلامي، كان يرتبط بشرط[٦] هو (القوة والقهر). كما يرى أنه بدون ملاحظة هذا الشرط، فإن البحث في موضوع مصير الأمة الإسلامية وطبيعة السياسة عند المسلمين سيكون بحث مُضل، أو على الأقل عقيم.

في الوقت الذي طغى فيه معاوية وتصدى للخليفة الشرعي معتمدًا على الإمكانيات التي سخرها لحسابه أثناء توليه الشام، استولى على مقاليد الحكم، مخالفًا السُّنة والسيرة التي كانت سائدة في نظام الحكم في تلك الأيام، فبمجرد رحيل نبي الإسلام ﷺ أطلت «مشكلة المشروعية».

مع رحيل نبي الإسلام الجليل ﷺ ظهر أول خلاف بين المسلمين، وكان سياسيًا، ثم أصبح هذا الخلاف بعد ذلك هو الموضوع الأساسي للاختلافات الكلامية طوال تاريخ المسلمين؛ ولكن كان فعل معاوية ـ وبمعايير كل الأطراف المختلفة ـ غير مقبول.

كانت الجماعة المعروفة في تاريخ الإسلام بـ«الشيعة» ترى أن الحكومة الفاضلة تعتمد على وجود المعصوم، وفضيلة العصمة لا يعرفها إلا الله، لذا فإن الوحي الإلهي يتكفل بتوضيحها، مثلها في ذلك مثل جميع الموازين الدينية التي يتكفل بتوضيحها.

أما الجماعة الثانية من المسلمين والتي يُطلق عليها اسم «أهل السُّنة» فإنهم يرون أن أمر الحكومة موكول للأمة، وأن أي شخص يختاره السادة العقلاء (أهل العقد

والحل) يكون هو الحاكم الشرعي. وقالوا: إن أبا بكر كما يراه أهل العقد والحل كان يحظى بمثل هذه الفضائل، لذا حظيت حكومته بتأييد المسلمين. ولما كانت المشروعية قد تحققت، فمن حق الحاكم الشرعي أن يرقب مصالح الأمة وأن يُعيِّن أيضًا الحاكم التالي، فتسري بذلك مشروعية المعيَّن إلى من يعينه بعده. وإجمالاً على المستوى العام، كان يؤخذ في الاعتبار دومًا مراعاة الشروط (شروط الإمامة عند السُّنة). لقد كان خروج الناس على الخليفة الثالث من كل صوب، يُشير بما وقع من أحداث في تلك الفترة إلى مفهوم الحكومة عند الناس؛ كما يشير إلى الحقوق التي كانت للناس.

لقد ظلت البيعة حتى زمان معاوية ذات معنى خاص؛ وكانت عبارة عن قرار ذي جانبين؛ أحدهما التعهد بطاعة الحاكم واتباعه؛ والثاني: الحاكم يُختار وفق حدود وشروط خاصة. أما ما لم يتطرق إليه القبول ـ في أي حال من الأحوال ـ في هذا الأمر، فكان الاعتماد على القوة من أجل الاستيلاء على السلطة.

بصرف النظر عن الشروح الكلامية لفعل معاوية من وجهة نظر البعض من أهل السُّنة، فإن معاوية إذا أراد الحكم بالعدل لحقق ذلك فورًا بعد استقرار حكومته بعد التصالح مع الإمام الحسن (رضي الله عنه)، إلا أن معاوية قد أظهر انحرافًا كبيرًا وواضحًا عن طريق السُّنة والسيرة (النبوية)، ومضت الأيام حتى أصبحت الشروط التي حددها علماء أهل السُّنة من أجل تحقيق مشروعية حكمه، لا تتفق في أي منها مع ما فعل معاوية.

إن هذه الشروط هي التي وضعت في الاعتبار لقرون تالية، ولكن بشكل نظري.

اشتدت مشكلة المشروعية السياسية، وازدادت بعد عصر «الخلافة الراشدة» واعتمد الحكام للخروج من هذه المشكلة ـ في الغالب ـ على القوة والسيف وقمع المعارضين، وعلى الدسائس. وخلافًا للظن، زاد أهل الزيف والزور المشكلة، وامتلأ تاريخ المسلمين بالعنف والعصيان والقسوة وعدم الأمان والغيبة والغفلة، ورويدًا رويدًا اشتدت المعارضات الدموية ضد معاوية، واشتد في المقابل القمع القاسي لها، وبرغم وجودها، استمر الحكم بالصورة الوراثية، وحُرمت الأمة من حقها في الاشتراك في تحديد مصيرها السياسي، وأصبحت «البيعة» ـ التي كانت منذ زمان النبي الكريم ﷺ وحتى ذلك العصر، معنىً ومفهومًا سياسيًا وحقًا خاصًا ـ أصبحت نوعًا من الالتزام من جانب

واحد، هو جانب الأمة، وذلك بالطاعة المطلقة للحاكم الذى كان يعتمد على السيف، وبدونه (السيف) لم يكن ليُقبل الحاكم.

أما المجتمع، فإنه مع هذا الوضع يبقى بعيداً عن تقرير مصيره؛ ويصبح كل ما يستطيعه هو فقط الانتظار حتى تضعف السلطة المساندة للحكومة القائمة، فينضوى تحت لواء قوة أخرى تستولى على زمام الأمور، وحينئذ يتحول الحكم إلى ملكية حاكم غاشم بدون تدخل الأمة أو مساعدتها أو رأيها. وقد استفاد «بنو العباس» أيضاً من ضيق الناس المتزايد من الأمويين، واستغلوا هذا الأمر فى ترسيخ حكومتهم واستمرارها مثل سابقيهم؛ ولم يعرفوا سبيلاً إلا القوة، وسلاحاً سوى السيف، وكذلك يعقوب بن الليث الصفار، لم يكن ليستقيم له الأمر دون اكتساب العهد من الخليفة؛ ولم يكن ليستولى على السلطة إلا بالقوة، وكان يعى جيداً أن الخليفة الحاكم ليس فيه من الشروط الخاصة التى وضعها أهل الرأى ليستحق الحكم، أو لمشروعية سلطته، إلا شرط قرشية النسب.

كان القمع القاسى من معاوية للمعارضين له، وقتل كبار الصحابة مثل «حجر بن عدى[٧]» هى - إلى حد ما - أساسيات استقرار حكومته الغاشمة، أما المعارضات والثورات ضد الحكومة الأموية، فقد كانت ناراً لا يخمد أوارها بسهولة أو يُسر، فقد اشتدت وتوهجت مشاعل الثورات بعد معاوية، وواجهها يزيد وخلفاؤه بصعوبة كبيرة، وكانت أهم هذه الثورات (حركة عاشوراء) التى ما كان يستطيع إخمادها إلا بقلب صلد متحجر، يخوض فى الدم بما لا يمكن وصفه، إلا أن هذه الحركة كانت بداية الطوفان الذى طوى سجل الملكية الأموية بأسرع كثيراً مما كان يظن معاوية.

واجه الاستبداد الأموى منذ بداية حكمه، جانبين معارضين، الأول: الحركات الشيعية، والثانى: اضطرابات الخوارج. وفى مناخ القتل والقمع، تأججت دوماً نيران النزاع، بالإضافة إلى ذلك فليس بغائب أن يكون سلوك الأمويين المتحيز ضد غير العرب وظهور العصبية القبلية التى كان الإسلام قد محاها، قد ساعد على أن يواجه الأمويون معارضات جديدة، ورويداً رويداً تحول ضيق الأقوام غير العربية - خاصة الإيرانيين - إلى رفض لسياسة بنى أمية العنصرية.

ثم أضافت حركة المعارضة المعروفة بالشعوبية إلى المعارضين السابقين صراعات ومنازعات جديدة، واستمرت حركة الشيعة بما نتج عنها من آثار سياسية وثقافية واجتماعية.

تُعد فرقة الخوارج أخطر الفرق فى عهد بنى أمية، فقد واجهتها الحكومة بصعوبة بالغة، أما الظاهرية والرافضة فكان تعصبهم مرجعه مبادئهم الجافة وأصولهم القاسية، حتى أنهم لم يؤثروا فى المجتمع، ولم يكن لهم مكانة قوية أو طيبة، فقد سبب ضيق أفق معتقداتهم أن أصبحوا أقل الفرق تواؤماً مع الفرق الأخرى، برغم كثرة الآراء والفرق التى ظهرت بعد رحيل الرسول الكريم ﷺ .

والخوارج يرون - لضيق أفقهم - أن عثمان وعلياً وأصحاب الجمل ومعاوية؛ جميعهم كفار، ثم ثنوا بأمر غير مقبول ومتشدد وهو تكفير كل المسلمين عداهم، ونظراً لأنهم يعتقدون بأن قتل المعارض أمر واجب، فقد أثاروا - فى البداية - طوفاناً من القتل والنهب والعنف، وكان ذلك سبباً فى نفور غالبية المسلمين منهم، وكذلك نفور الفرق الأخرى المختلفة. ولكن مع مرور الزمن، أباح انتشار الحكومات الظالمة والتحيز لغير العرب؛ ظهور تعديلات نسبية فى طريقة الخوارج وفى رسومهم (تقاليدهم وآدابهم)، ثم جاءت عصور تالية ازداد فيها الميل إلى الخوارج، وبخاصة فى البلاد القاصية مثل أجزاء من إيران وفى شمال أفريقيا. وبرغم أن معتقدات الخوارج كانت قاسية جامدة وغير منطقية، إلا أن هناك جزءاً من مبادئهم لاقى قبولاً مع مضى الزمان، خاصة عند المحرومين وأهل الابتلاء والمعاناة، فقد كانت عنصرية الأمويين تجاه الموالى والمسلمين من غير العرب، وكذلك منح غالبية الامتيازات للأمويين والمقربين إليهم، قد أبعد عامة الأمة بالتدريج عن النظام الحاكم، خاصة مع امتداد الفتوحات الإسلامية ودخول عناصر غير عربية فى الإسلام.

فى هذا المناخ، لاقت دعوة الخوارج - التى ترفض أى امتياز قومى أو طائفى وتعتمد على العدل والمساواة - القبول؛ خاصة بين المحرومين من الناس. ويرى الخوارج أن السلطة نابعة من الأمة، وأنها أمر دنيوى ليس فيه أية جوانب مقدسة أو دينية، وأن الحاكم أحد أفراد الأمة، ينظر ويقضى وفق أحكام الدين الصحيحة، كذلك أسقطوا من حساباتهم شرط قرشية النسب أو الصلة بالنبى ﷺ . أما أهم شروطهم، فهى أن

الحاكم مقيد بالعدل، وعليه أن يحكم الناس بالعدل، أما إذا تراجع عن الحق والعدل، فإن الثورة عليه ليست فقط جائزة ولكنها واجبة[٨].

كان القمع الأموى الشديد وقسوته الزائدة عن الحد سببًا فى انتقال حركات المعارضة للحكومة من العراق والشام إلى أقصى البلاد بُعدًا عن مركز الخلافة، وفى هذه البلاد نفسها - وقد عانت فى السابق من صراعات الشعوبية - اتجه التأثير السياسى والاجتماعى لتلك الصراعات إلى ما يتفق وحق تقرير مصير المجتمع الإسلامى.

وبناء على ما ذكرنا من قبل، فإن الحكومة الأموية حينما ظهرت، أقامت حكمها على التعصب العرقى للعرب، وعلى تحقير الموالى وغير العرب، وكان هذا السبب ذاته هو الذى أظهر شعور الكراهية والعِداء لهم فى المناطق المفتوحة من العالم الإسلامى[٩].

إن استبدال المساواة وحياة الخلفاء البسيطة فى بداية الإسلام؛ بالتعصب العرقى وبتأسيس ملكية الإشراف، واتجاه الدولة نحو البذخ والإسراف، مع جباية نفقات بيت المال من ضرائب وخراج مبالغ فيها، وكذلك تثبيت دعائم السلطة القومية والطائفية والفردية بما يناسبها من أقارب الحُكام ومحاسيبهم، وعلى حساب آلام عامة الشعب وفقرهم.. كل هذا فتح الباب لظهور الحركة القومية (الشعوبية). كما أن هذه الحركة فى الوقت الذى أكدت فيه على المساواة بين الشعوب أمام الله وفى نظر الإسلام، بالغت فى نفس الوقت فى دعواها بعراقة الأصل الإيرانى؛ إذ كانوا يعتبرون أنفسهم سلالة خسرو وجمشيد، ويصفون الأصل العربى - مقارنة بأصولهم - بالوضاعة[١٠]. على كل حال، لقد تقاربت جميع الفرق المعارضة لسياسة الحاكم، وكان منهم معارضون من أهل الكلام، وسياسيون، وشعوبيون، ومعارضون يقللون من وجوب مواجهة ظلم الحُكم، أو حتى الشك فيه أو نقد الوضع القائم.

وفى مثل هذا المناخ، كان التشيع هو أكثر الحركات قدرة على التواجد والتحرك فى ميدان التاريخ الإسلامى، كما كان هو المرجع لوجود آثار سياسية وثقافية واجتماعية كثيرة. وبرغم أن التشيع كان يُعبر دائمًا عن الأقلية، إلا أنه لا يستطيع أى محقق منصف أن ينكر أثر هذه الحركة فى تأسيس أو نشر أكثر الحوزات المعرفية والثقافية فى تاريخ الإسلام، خاصة وأن مقام التشيع فى الحياة قد رفع من مكانة

النظر العقلى والتفكير الفلسفى، لأسباب سوف يُشار إليها فى مناسبات مختلفة فيما بعد. ومن بين الفرق الشيعية المتعددة، فرقة عُرفت فى التاريخ باسم «الشيعة الإمامية» - وهى أهم الفرق تأثيرًا وأكثرها عددًا، برغم ظهور فروع أخرى شيعية فى فترات تاريخية مختلفة، وخاصة فرقة الإسماعيلية.

لا شك فى أن ساحة التشيع وفاعليته سواء فى الأمس أو اليوم، أو فى دوره السرى أو الجهرى لم تنحصر فى بلاد إيران فقط. ولكن القضية التى نطرحها هى اعتبار إيران أهم مركز للتشيع، وخاصة منذ استقرار الإمبراطورية الصفوية وحتى اليوم، وأن هذه المركزية قد أصبحت أكثر ثباتًا وعراقة.

عمومًا؛ كان القمع القاسى للأمويين وغلظة قلوبهم وقسوتهم فى مواجهة حركات المعارضين سببًا فى انتقال الحركات المعادية للنظام من العراق إلى سائر البلاد البعيدة عن مركز الخلافة وعن سلطة الخليفة وعماله، حتى يكون القمع أكثر صعوبة على النظام، وكانت إيران - خاصة مناطق خراسان وطبرستان والجبال - من أهم قواعد الحركات المعارضة للأمويين (ثم بعد ذلك المعارضة للعباسيين) وكانت خراسان: على اعتبار أنها من أبعد المناطق الإيرانية عن مركز الخلافة؛ وكذلك طبرستان والجبال: لمناسبة موقعها الجبلى ووعورة دروبه؛ قواعدَ آمنة للمعارضين للحكومة: كما كانت مناطق جذب أساسية لجميع المعارضين.

وخلال حكم الأمويين تقدم العباسيون خطوة فى هذا المجال وبدأوا دعوتهم بالاستفادة من مشاعر الناس المعادية للأمويين - خاصة مشاعر الإيرانيين - وكانوا يرفعون شعار «الرضا من آل محمد»[١١]. وفى البداية كانت الدعوة العباسية سرية بدأها الشاب الإيرانى «أبو مسلم الخراسانى» واختارت نائبا لها هو «إبراهيم الإمام» العباسى، وقد ظهرت فى خراسان، ثم رويدًا رويدًا وصلت إلى عنفوانها. وكانت الدعوة العباسية قد اختارت اللون الأسود فى الثياب والعمامة، كمظهر للحركة الجديدة، ولهذا السبب عُرف أتباعها - وهم بالطبع من الإيرانيين ومن القرويين الذين يجتمعون فى جماعات سرية - بـ «ذوى الثياب السوداء»[١٢]. وفى سبيل الاستيلاء على السلطة، ركب العباسيون موجة المشاعر المعادية للأمويين والمضادة للمروانيين[١٣] وبدأوا أمرهم

بادعائهم الدفاع عن «أهل البيت». ولا شك في أن دفاعهم المزعوم هذا قد منع - في ذكاء وواقعية - أن تمتد أية يد إليهم، وأعطاهم أفضلية ومصداقية تفوق ما للآخرين.

هذا وقد اجتهد العباسيون في طلب المساعدة من فرق مثل (الغلاة)[14] و(الإباحيين)[15] و(المزدكيين)[16] في محاولة للاستفادة منهم، ولأن العباسيين كانوا يعملون من أجل السلطة، لذا أجازت لهم طبيعتهم الاستبدادية احتكار السلطة في أيديهم فقط، وتثبيتها لأنفسهم، وتهميش هذه الفرق، بل والعمل على القبض عليهم وقتلهم، خاصة «آل علي» (رضي الله عنه) الذين تعقبوهم وعملوا على قتلهم بقسوة وبقلوب متحجرة[17].

وحتى في زمان الخليفة المنصور، وبعد أن استقرت السلطة لهم في جميع الأنحاء، مزقوا - وبمنتهى الخسة - «أبا مسلم» قطعة قطعة في حضور الخليفة[18] - ومرة أخرى جثم «القهر والاستبداد» - ذو الوجه الكئيب والقبضة الدموية - كالكابوس على حياة المسلمين وفكرهم. وحتى يدعم العباسيون حكومتهم الجديدة ويقووا أعمدتها، أسالوا موجات دموية مروعة، وبرغم هذا لم تهدأ الأحوال طوال فترة سلطة الخلافة، وهب طوفان من الاضطرابات والصراعات زلزل الخلافة العباسية وأرجف أعمدتها.

بعد مقتل أبي مسلم، بحث أتباعه، وآخرون يرغبون في الصراع مع السلطة الحاكمة، عن حجة للدخول في هذا الصراع، وبمجرد تأكدهم من مقتل أبي مسلم، أعلنوا العصيان، وعملوا على تهديد موارد الخلافة بشكل مؤثر، وكانت حركة سنباذ (يبدو أنه كان زرادشتيًا ومن أصحاب أبي مسلم)، وحركة المُقنع الخراساني التي طالت لما يقرب من ١٣ سنة، هما أول أجراس الخطر التي زلزلت بلاط الخلافة حتى ارتج[19]. ثم جاءت بعد ذلك «الحركة العلوية» في طبرستان ودامت ما يقرب من ٢٠ سنة، وكانت ذات سلطة مهيبة ولا ينازعها شيء في هذه المناطق[20]. كما كانت ترهص بالحادثة المهمة التي سوف تحدث في المستقبل المضطرب للعالم الإسلامي، ودامت هذه الحركة حتى زمان الأمير إسماعيل الساماني الذي أخمدها؛ وكانت بمثابة شوكة في عين الاستبداد العباسي.

كانت فرقة «الإسماعيلية» وفرقة «القرامطة» فرقتين متطرفتين، وذلك لأن مذهبيهما فيهما آراء من «المزدكية» و«الغنوصية»، وقد أوجدت هاتان الفرقتان اضطرابًا

كبيرًا لفترة طويلة، ليس فقط في بغداد ولكن في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وقد نشرت الفرقتان سابقتا الذكر الذعر والقتل حتى في المسجد الحرام، وبقيت هذه الحادثة المرة في الذاكرة التاريخية للمسلمين.

كما نغّص «الخُرّميون» في أذربيجان؛ و«رافع بن الليث» في خراسان، حياة بلاط الخلافة وهي في أوج سلطتها، وكان كل هذا إرهاصًا يفيد بأن السلطة العباسية المعتمدة على السيف والقتل سوف تواجه المشاكل.

حاول العباسيون عن طريق إظهار ارتباطهم برسول الإسلام ﷺ، وكذلك سعيهم في قلب نظام الحكم الأموي؛ أن يقدموا سلطتهم للأمة الإسلامية في صورة مشروعة تكاد تتشابه مع قبول الأمة لـ «الخلافة الراشدة»، إلا أنهم لم يستطيعوا الوصول قط إلى هدفهم في أي وقت، فقد أظهر كثيرون من أهل الرأي - سواء تلميحًا أو تصريحًا - نقدهم الدائم للخلافة، وعدم تقبلهم لفكرة جدارة الخلفاء العباسيين بالحكم، أما رغبة البعض في تثبيت سلطان العباسيين ودعمه، فقد أتت غالبًا كخوف من الماضي (أيام الدولة الأموية)، وظنًا منهم أن وضع المسلمين سيكون أسوأ حالا، بعبارة أخرى: **كان «العالمون» يطلبون منهم شيئًا؛ وهم بحكم «الواقع» يصرفون النظر عنه.**

عانت الخلافة العباسية - برغم ارتفاع شأنها - من «مشكلة المشروعية» مثلها في ذلك مثلما حدث في عهد الأمويين. لقد كان العباسيون أقل تعصبًا من الناحية العرقية، وكانوا متسامحين نسبيًا مع الأقوام غير العربية، وساعدت هذه الأسباب على زيادة مؤيديهم يومًا بعد يوم داخل المجتمع الإسلامي، وامتدت دولتهم لوقت طويل، واستمرت خلافتهم حتى زمان حملة المغول، وذلك على الرغم من وجود كل هذه الانتفاضات والاضطرابات، أما الذي أدى إلى انهيارها، فهو هجوم شعب أجنبي لا ينتمي للإسلام عليهم، ولكن وجود «الخلافة الإسلامية» أي «العباسية» في العراق وإيران وما وراء النهر؛ و«الفاطمية» في مصر وشمال أفريقيا والمغرب؛ و«الأموية» في الأندلس؛ في حالة صراع فيما بينهم، فإن هذا في حد ذاته لهو علامة واضحة على «مشكلة المشروعية» لدى الخلافة، وعلامة على النزاع على السلطة اعتمادًا على القوة والسيف.

وصلت الخلافة العباسية في عهد «هارون الرشيد» إلى أوج مجدها، ولكن في الحقيقة اشتد في هذا العهد نفسه أيضا الفساد والاستبداد، والهوى الشخصي الذي يلازم الحكم الاستبدادي، برغم الدلائل التي ظهرت في عصر «هارون» وفي عصر ابنه «المأمون» أيضا، والتي أشارت إلى الحركات الفكرية والعلمية المثمرة التي كان لها تأثير كبير على «الحضارة الإسلامية»، كما اشتهرت بتوطيد دعائمها ورونقها الفاخر.

إن أول من بدأ الدعوة العباسية كان هو «إبراهيم الإمام» بن محمد بن علي بن عبدالله، وكان هو ووالده - كلاهما - وارثَيْ أبي هاشم بن محمد بن الحنفية[٢١].

قُتل إبراهيم في زمن حكم مروان آخر خليفة أموي في الشام، وبذلك لم يصل إلى طموحه بالخلافة، ولكن أخاه «عبدالله» الملقب بـ«السفاح» جلس على كرسي الخلافة بعد الانتصار في حركة عام ١٣٢هـ.ق.[٢٢]، فجعل من الشام والعراق ساحة الثأر من بني أمية، وأخمد كل أشكال المقاومة في بحور من الدم؛ ومضى عصر السفاح كله تقريبًا على هذا المنوال حتى وصل الأمر إلى أخيه «أبي جعفر المنصور» الذي ثبّت باقتدار - وبقلب شق من حجر - دعائم الخلافة العباسية. في هذه الأثناء بقيت خراسان لفترة في قبضة أبي مسلم، وكانت في السابق قاعدة العصيان ضد الأمويين، ولكن كان استبداد المنصور وإحساسه بالخطر من نفوذ أبي مسلم وشعبيته، سببًا في خلعه والقضاء عليه، تلا ذلك قمع حركات «سنباذ»[٢٣] و«الأستاذ سيس»[٢٤] و«الراوندية»[٢٥] و«محمد النفس الزكية»[٢٦] و«إبراهيم الطالبي»[٢٧]، واستسلم أولاد علي تحت الضغط، وتم قطع رقاب كثيرين منهم. على كل حال لقد استطاع الخلفاء العباسيون تأمين أحوالهم، حتى يمضي خلفاؤهم عصورهم في راحة ورفاهية جمة[٢٨]. أسس المنصور «بغداد» ولقد بدأ تأسيسها عام ١٤١هـ.ق. وانتهى من بنائها عام ١٤٩، أما نفقاتها فتكاد تصل إلى ١٨ مليون دينار تقريبًا[٢٩].

مهدت الحكومة الغنية والخزانة العامرة التي تركها المنصور للورثة، السبيل للهو والاستمتاع، وكانت الثروة الخيالية التي جمعها الخليفة والمقربون منه، قد أوصلتهم إلى أوج أبهتهم ورفاهيتهم وشهوانيتهم؛ وتحولت بغداد إلى مدينة أسطورية في «ألف ليلة وليلة».

في الفترات الأولى للخلافة العباسية، احتلت البلاد الإسلامية موقعًا حضاريًا ممتازًا، خاصة في اتساعها وأبهتها، وفي الصناعات المختلفة، ولكن إلى جانب طبقة المجتمع الرفيعة التي حازت الثروات والإمكانيات الكثيرة، كان هناك جزء كبير من المجتمع يعاني من الفقر والحرمان، وزاد هذا الأمر من مشكلة مشروعية النظام، وكان وراء الاضطرابات والحركات ضد الحكومة. كما عبر عن ذلك مؤلف تاريخ إيران بعد الإسلام:

«... مضت حياة العامة بعيدة عن التفاعل مع نظام الخلافة الحاكم، وخالية من القيل والقال لأهل المذاهب أو من الآراء في الفقر والغنى أو في العمل والبطالة»[٣٠].

كان ازدياد الطلب على الخراج والضرائب اللذين يديران تروس الحياة للخلافة العظيمة؛ وكذلك الإسراف في نفقات النظام الحاكم هما السبب - في الغالب - في عدم الرضا؛ وفي أحيان أخرى في الصدام، كما كان الاستبداد قد أغلق كل السبل أمام الشعب كي يُظهر وجهات نظره أو يبرز مطالبه، ولا شك في أن المجتمع كان يترقب دائمًا انطلاق شرارة أو انبعاث شعلة، إن لم تستطع إحراق قصور الظلم، فعلى الأقل توضح كيفية الخلاص من الخضوع لساكني القصور. وإلى جوار هذا الأخذ والرد: والعنف والفساد والهوس؛ وجد عدد من الأفراد سعادتهم وأملهم في طريق آخر، وهو الفرار من الأوضاع المهترئة، والفرار من الفساد عن طريق الاعتزال والزهد «إن هجوم الزهاد على المساجد والمقابر الخربة والصوامع والتكايا، هو في الواقع نوع من الاعتراض على الحياة الملوثة بآثام المذنبين، وكان الزهاد يعلنون اعتراضهم - في بعض الأوقات - بأسلوب حاد. لقد كان انتشار الإلحاد والزندقة أيضًا من خصائص تلك المرحلة[٣١]».

ظهر التصوف إلى جوار الإلحاد والزندقة، نتيجة نزاعات كلامية من جهة، ولوجود انحرافات في النظام الحاكم من جهة أخرى، بالإضافة إلى القبض على حياة الشعب بيد من حديد. ولما كان الدعاة يتناولون «الشريعة» في دعوتهم، فقد كان من الطبيعي أن يدور الحديث حول مشروعية النظام الحاكم وعلاقته بأصول «الشريعة»، والدين دائمًا هو موضوع الجدل الحاد، وفي بعض الأحيان يكون السبب وراء العنف الدموي بين الفرق والمذهبية، كما أن النظام الحاكم والمعارضة كثيرًا ما يستغلون الدين في الهجوم على بعضهم البعض.

أدت الخلافات السياسية ـ الكلامية التى ظهرت عقب وفاة رسول الإسلام ﷺ وخاصة بعد فترة الخلافة الراشدة، ثم انتشرت، إلى صدام المجتمع ووقوعه فى هزات روحانية وسياسية خطيرة، وكان الوضع كالتالى: الخوارج هم أساس عدم الاستقرار والصدامات الحادة والدموية. أما الشيعة فقد انفصلوا عن الحكومة الرسمية، والبعض الآخر اتخذ جانبًا سلبيًا من المجتمع، خاصة فى حالة الصدام، حتى يكونوا بعيدين عن الفتنة التى عمت الناس فى جميع الأرجاء، وينفضون عن كاهلهم إثم الاشتراك فيها.

جمعت حلاوة الإيمان والأمل فى المستقبل بين أعضاء المجتمع الإسلامى الأول، واصطدمت فى البداية بالخلافات التى تواكب السلطة السياسية، ولم يمض وقت طويل حتى حلت القوة والقهر مكان ذلك، وكان هذا خيانة للإسلام ولإيمان الأمة الإسلامية من جانب السياسيين.

إن شفافية الإيمان وصدق الاعتقاد، هما اللذان ولّدا البذل والتضحية والشجاعة والتعاون. وأضافا لكل حركة ثورية فى مهدها تنويرًا كبيرًا واستشرافًا للمستقبل، وإذا ما دققنا النظر فى هذا الاستشراف وذاك التنوير فى دعوات الأنبياء ـ خاصة فى حركة الإسلام الأولى العظيمة ـ لوجدنا أنهما السبب وراء التغيير العظيم، ليس فقط للمجتمع الجاهلى العربى ولكن لكل أرجاء العالم المعمور الذى أضاءه الإسلام، ولأن:

أولاً: الآمال ترتبط دائمًا بالإمكانيات وبالحقائق ـ وهذه حقيقة ـ فلذلك لم يخطر على بال الناس شىء آخر مناقض ـ مظهريًا أو عمليًا ـ لشفافية الإيمان أو لصدق الاعتقاد. ولكن كانت هناك حقائق كثيرة لم تخطر على بال المؤمنين، فلم تظهر فى معتقداتهم أو فى سلوكهم، وكان المؤمنون ـ فى الغالب ـ غافلين عن هذه الحقائق. ولذلك كانوا يصدمون إذا ما واجهوها فى حياتهم.

ثانيًا: ولأن الإيمان النقى قد تعرض لأذى بالغ فى نفوس كثير من المؤمنين المتقدمين، بسبب الانحرافات والاستغلال المرفوض؛ وسوء نية طالبى السلطة بالشريعة.

ثالثًا: كان لتعدد الفروع المختلفة فى الشريعة وكثرتها ـ برغم أنه أمر طبيعى خاصة مع غياب القدوة التى استقى المجتمع من صدق قلبها؛ سنته وإمامته، وكان قوله وفعله هو فصل الخطاب ـ الأثر فى ظهور القلق والتردد فى قلوب المؤمنين؛ هذا من جانب؛ ومن جانب آخر كان غالبية الناس ضيقى الأفق،

والنرجسيين لا يفرقون بين الأصول والفروع، ولا يرجعون إلا لما اعتادوا عليه بأنفسهم، وكثيرًا ما أحدثت هذه الاختلافات الطبيعية (فى الفروع) مصادمات دموية أو فتن فكرية، ولا شك فى أن هذا الأمر كان يؤذى إيمان الفطرة عند الناس العاديين، الناس الذين كانوا يعتبرون تصوراتهم حول الشريعة هى الحقيقة النهائية والخالدة وغير القابلة للتبديل أو التغيير.

رابعًا: إذا ما أصبح دينٌ ما أساسًا للنفوذ السياسى، فعندما يمتد هذا النفوذ ويقوى، ويواجه شرائعَ وثقافاتٍ جديدة، ويجد نفسه فى دنيا جديدة، وفى مواجهة مع أقوام وأناس لهم معتقدات وثقافات أخرى، حينئذ يتصدى هؤلاء الأقوام فى الغالب لمواجهة الدين الجديد والدفاع عن دينهم وثقافتهم. وبالطبع مثل هذا الأمر يؤدى إلى عداوات وتعقيدات جديدة فى الساحة الفكرية والروحية للمجتمع الجديد، وفى هذه الحالة سوف يدرك المؤمنون بالدين الغالب المنتصر أنه لا يمكن حماية الدين فى المعترك الجديد بالإيمان الروحى فقط دون تأييد من العقل.

ولقد سبَّب هذا الأمر صراعات جديدة نشبت على ساحة الفكر، وفى مشاعر المجتمع الجديد المختلفة. وبموجب الشريعة الجديدة الغالبة ـ لا شك ـ فى أن المؤمنين سيدركون أنه ليس فقط بمشاعر الإيمان ـ ودون حماية العقل ـ يستطيعون حماية الشريعة الجديدة فى المجتمع أو المُعترك الجديد.

ولقد واجهت الأمة الإسلامية فى مسيرتها هذا المصير؛ خاصة وأن المسلمين كانوا هم مؤسسى النظام السياسى الجديد وهم أعمدة السلطة الجديدة. ولأنه مع انتشار هذه السلطة وانحصار الروابط الاجتماعية بين أقوام لها سُنن (عادات وتقاليد) وآداب مختلفة؛ أوجب الأمر على الشريعة الجديدة أن توضح ـ بدون تأخير ـ ماهية تكاليفها على أتباعها، وكذلك كيفية ملء الفراغ الذى كانت تَشغَله الشرائع السابقة بالشريعة الجديدة، وبالسُلطة المستمدة من نصوصها ودعوتها، حتى يرى الناس آثار ذلك فى ساحة الفكر وفى المشاعر الشعبية، وبصورة شريعة أعلى وأكثر ثباتًا. وحتى يستطيعون الإجابة بصورة أفضل على أسئلة الناس واحتياجاتهم من خلال واقع مُعاش، فيحلون عقد المشاكل التى تمتلئ بها الحياة الاجتماعية والتى نتجت عن اختلاف القوميات والعرقيات والثقافات.

في هذا الوقت، وكتطور طبيعي، ارتبطت بدايات «علم الكلام» بالإجابة على الاحتياجات الفكرية، وعلى الأسئلة الجديدة عن أصول الشريعة الإسلامية وحقيقتها؛ هذا من جانب؛ ومن جانب آخر احتاج اتساع المجتمع وتنوعه إلى تحديد الحقوق والواجبات المتبادلة في المجتمع، وإلى توضيح العلاقة بين السلطة والشعب، أوجد هذا الاحتياج نشاطًا يتجه نحو تدوين «الفقه السياسي» وجمعه وتنظيم أحكامه بهذا الخصوص، وكذلك فصله عن نصوص الفقه العام.

إن المجتمع الذي يقوم فيه الدين على الإيمان والعمل، يتكفل - ولا شك - بالأصول والنظام، وهذا لن يكون شيئًا آخر سوى «الشريعة». وحينما تكون السلطة السياسية نابعة أيضًا من «الشرع» فإن الشخص الذي يُلقب بـ«أمير المؤمنين» لا يستطيع في عصر غلبة المظاهر الدينية على الإيمان أن يختار طريقًا رسميًا مخالفًا لما هو موجود في نصوص عقيدة المؤمنين، وحتى إذا كان لا يعتقد في الدين، فإن مصلحته هي فقط الحماية عن طريق النظام الذي يتخذ في الظاهر لون وشكل الدين، وفي هذه الحالة تكون الشريعة هي ظاهر الحياة الدينية، ويكون الفقه هو الموضح لحدود الشريعة وضوابطها. وبرغم أن الفقه السياسي قد دوّن على نحو خاص في عهد ازدهار الحضارة الإسلامية (العصر العباسي)، إلا أن نظريات «الفقه» كانت منذ البداية في بؤرة الاهتمام في كل ما ظهر طوال زمان التطور والتكامل.

عمومًا، في مجال العلوم والمعارف الإسلامية، كانت علوم الشريعة هي أول فروع العلم التي اكتملت. ثم استقرت كثير من فروع العلوم الأخرى - مثل علم التاريخ وعلم الأدب - كمقدمات أو مستلزمات لعلم الفقه، ولقد أصبح علم الشريعة - بالضرورة - هو محط الاهتمام، ثم ظهرت بعد ذلك نظريات في مجال الفكر والحضارة الإسلامية وكانت تحت عنوان «علم الكلام».

أما العلم الذي ظهر إلى جوار علوم الشريعة، ونتج عنه نقاش كبير في حياة المسلمين، فقد كان علم «التصوف». والتصوف نوع من تعلق النفس بالمعنويات، ولا تخلو روح إنسان قط من الانجذاب إليه أو الاستعداد له، ولكن نظرًا للاضطرابات السياسية والاجتماعية والمعارضات الكلامية والمذهبية التي واكبت التصوف في مراحل نموه وتطوره، فقد اتضح أنه لم يخل - إلى حد ما - من المغالاة والشطط.

في الواقع كان التصوف في العالم الإسلامي نوعًا من الصلة الروحية التعويضية لمن يعانون من العنف، خاصة في مواجهة ظلم الحكومات الاستبدادية والقهرية، وقد نما التصوف في شكل حركة راسخة ومؤثرة في حياة المجتمع الإسلامي، ونتج عنه ليس فقط نضج في الفكر الديني، ولكن أيضًا استقرت الفلسفة تحت تأثيره. وكان للتصوف في البداية جانب عملي وسلوكي في الغالب، ولكن مع مضي الزمان قوى جانبه النظري أيضًا، وظهر نوابغ مثل «ابن عربي» كانوا رؤساء خانقاهات[*] ودعاة. وخطوة خطوة سارت الفلسفة إلى جوار التصوف، ولا شك في أنهما كانا ذا قوة وتأثير خلال مسيرة التاريخ وعلى طولها؛ حتى اختلطت علوم الفلسفة والعرفان (التصوف) وعلم الكلام عند «صدر المتألهين» (الملا صدرا الشيرازي) في حكمة رفيعة عالية، وظهرت هذه العلوم في شكل جذاب ومشرق.

وعلى نفس هذا النسق، كان فكر ما بعد الطبيعة الذي ظهر كائن متعدد الوجوه للحضارة الإسلامية كما ظهر في مدرسة (الملا صدرا) العالية، وهكذا - وبتعبير صحيح - وصل هذا العلم إلى «كماله».

إن جذور الميول العرفانية والصوفية، يجب أن تُحلق وتتسامى في عمق وصميم الروح الشفافة، ويجب أن يكون لها أوضاع اجتماعية وأحوال سياسية خاصة. ومن الملاحظ في ميدان الحضارة الإسلامية أن السياسات الاستبدادية التي حكمت أمة المسلمين ومجتمعهم باسم الإسلام، كانت هي أهم الأسباب التي أظهرت مثل هذه الأوضاع والأحوال.

يرجع الزهد - وهو جوهر التصوف ولبه - إلى عصر صدر الإسلام، وكان أول الشخصيات الزاهدة البارزة هو «الحسن البصري» (توفي عام ١١٠هـ تقريبًا)، وقد عاش في فترة من أكثر الفترات حساسية في التاريخ الإسلامي، وهي مرحلة مليئة بالاضطرابات، وكان من أهم خصائصها النزاع أو الصراع على منصب الخلافة، والقمع القاسي لشيعة الإمام علي (رضي الله عنه) من جانب الأمويين، وظهور القمع السياسي الكلامي بين الفرق المختلفة ووصوله إلى قمته[٣٢]. وفي هذا الوقت نفسه ظهرت أول حركة كلامية وأعلاها صوتًا عن طريق «واصل بن عطاء» أحد تلاميذ الحسن البصري.

وفي حدود نصف قرن بعد الحسن البصري، بعثت «رابعة العدوية» (توفيت عام ١٣٥هـ) ـ أعظم متصوفة في تاريخ الإسلام ـ الآمال في البصرة، ونشرت ما سبق وأسماه الحسن البصري «الدعوى الحقيقية للتصوف»(٣٣). وكان معروف الكرخي (توفي عام ١٩٩هـ) من أعظم صوفية بغداد الأوائل(٣٤).

وأثناء تأسيس المأمون لـ«بيت الحكمة» في عام ٢١٥ هـ.ق، وجدت طفولة الفلسفة الإسلامية الرعاية في مهد حركة الترجمة. وكانت حركة التصوف في أوان شبابها، فتمتعت بالحماية أيضاً، وعبرت إلى مراحل تكاملها ونضجها من خلال مشاهير مثل: أبو يزيد البسطامي (توفي ٢٦٠هـ)، وحسين بن منصور الحلاج (توفي ٣٠٩). وقد وصل التصوف إلى أوج ازدهاره من الناحية النظرية في القرن السادس في آراء «ابن عربي» [illegible]، صاحب الشهرة العظيمة. وبرغم أنه لم يكن إماماً أو قطباً لجميع العارفين والمتصوفة أو مطمحهم؛ إلا أن عمله كان ـ على الأقل ـ بداية تأثير عميق غير قابل للشك عندهم جميعاً. وقبل ذلك بفترة، وعلى النسق نفسه، أسس «أبو نصر الفارابي» في نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ما أطلق عليه الفلسفة الإسلامية. وانتشر التصوف وراج وأصبحت له أعمدة راسخة، واستمر بعد ظهور الفلسفة الإسلامية محطاً للاهتمام، وظهرت آثاره في ميدان الفكر وفي الواقع السياسي للعالم الإسلامي.

من الواجب قبل الخوض في هذا الأمر؛ أن نوضح بجلاء قنوات التصوف الثلاث وهي: التشريع، والحكمة، وآثارهما في أذهان المسلمين وعلى حياتهم. ويغلب الظن ـ عند البعض ـ أن استقرار الواقع السياسي والأمور السياسية في العالم الإسلامي كان بتأثير ظهور «التصوف»، ومرجع هذا وجود الإيرانيين ونفوذهم في إدارة نظام الخلافة العباسية.

لا شك في أن تأثر نظام الخلافة بتقاليد سيرة الملوك والحكام الذين اتبعوا نظام قهر المسلمين يعود إلى مرحلة سابقة على هذا العصر. و«... أعجب الخلفاء الأمويون أيما إعجاب بالحكايات والأساطير القديمة للأقوام الأخرى، ومن بينها الحكايات الإيرانية القديمة. واعتبروا الحضارة والثقافة الإيرانية؛ بسلبياتها أو إيجابياتها، وكذلك رسومها (تقاليدها وآدابها)، أصلاً ومنبعاً للتقليد وللاقتباس عندهم(٣٥)». وتقلد العنصر

الإيراني في الدولة العباسية، منزلة رفيعة في بلاط الخلافة، وأصبح هو المرجع لآثار واضحة مستقرة في تاريخ المجتمع الإسلامي وفي حضارته وسياسته.

حظيت الدولة العباسية في عهد هارون الذي حكم من ١٧٠ ـ ١٩٣هـ.ق بمكانة كبيرة وعظيمة بالغة، وفي هذا العصر نفسه، عُهد إلى «البرامكة» بمنصب الوزارة للخلافة. وقد اهتم البرامكة برعاية آثار الأقوام والحضارات الأخرى ورعاية مآثرهم، خاصة الآثار الثقافية والأدبية والسياسية الإيرانية. وبرغم هذا فإن طوفان «القهر والاستبداد» قد قضى على حياة العز والمجد والسؤدد للبرامكة، وذلك بشكل ناعم ومأساوي، وتآمر عليهم كثيرون إما حسداً أو لعداوة المنافسين؛ أو بسبب غضب الخليفة أو خوفه، ومن بقي منهم ابتلي بالذل والمهانة. أما التأثير الذي نتج عن سياساتهم ومؤامراتهم (البرامكة)، فلم يكن شيئاً ذا بال، ذلك أنهم أعدوا عدتهم للرحيل عن ساحة تقرير المصير في سلاسة؛ خاصة لمن جاء بعدهم، ولذلك وجد «أبناء سهل» أنفسهم في نظام الخلافة وفي مركز أسلافهم البرامكة، فسلكوا نفس الطريق الذي سار فيه البرامكة دائماً.

إن عظماء هاتين الأسرتين ـ الذين من الجائز أنهم كانوا يشعرون في أعماق أنفسهم بأنهم إيرانيون أكثر منهم مسلمين ـ كما يرى مؤلف تاريخ إيران بعد الإسلام (...إلى حد أنهم عرّفوا أنفسهم، بأنهم ورثة برزجمهر وجاماسب)؛ قد اهتموا بترجمة الآثار الإيرانية مثل: رسالة الحكمة؛ وكليلة ودمنة (التي كانت قد ترجمت إلى البهلوية) وكذلك المؤلفات البهلوية(٣٦). وصبغوا بلاط الخلافة بلون بلاط ملوك الساسانيين وهيئته، كما ظهر في زمان المأمون؛ وقد عُرف عنه أنه كان يدين بالفضل ـ بشدة ـ للإيرانيين، وأشار إلى رغبته في الاطلاع على علوم الآخرين وتجربتهم؛ ولذا اتخذت حركة الترجمة ـ التي كانت قد بدأت قبل ذلك ـ رونقاً كبيراً، وعُرف «بيت حكمة» المأمون كقاعدة نشطة في ترجمة الآثار ونشرها، خاصة تلك التي نتجت عن تجربة الأقوام والحضارات الأخرى. وقد رأى المأمون في ذلك دنيا جديدة وحضارة يحتاج إليها لاستقرار أحواله، خاصة في السير في الآفاق والأنفس، وفي التفكير وإعمال العقل كأساسيات تؤيد الشريعة الجديدة، وكذلك الاهتمام بنشر العلم لكل إنسان في كل مكان، كما أمر الرسول الكريم ﷺ.

اتجهت الميول الأولى لهذه الحركة العلمية إلى العلوم الطبيعية فى المقام الأول؛ خاصة الطب، ولكن حينما ازدهرت الحركة، كان من الطبيعى أن تستقطب أيضاً آثاراً علمية وفكرية فى مجالات أخرى مثل المنطق والحكمة والأخلاق والسياسة.

كانت الدولة التى أقامها العباسيون تختلف اختلافاً تاماً مع تلك التى كانت فى زمن الأمويين، فخلافاً للأمويين الذين كانوا يظهرون ميولهم القومية، كانت سياسة العباسيين هى المساواة بين العرب وغيرهم من الأجناس، وكانت تلك السياسة أكثر تناسباً مع الإسلام من سياسة الأمويين العنصرية، فمنذ انتشار نفوذ الإسلام فى البلاد المفتوحة، لم يكن فى الإمكان صيانة تفوق العنصر العربى أو المحافظة عليه فى وجود عناصر أخرى فارسية أو تركية، ولهذا بقيت الدولة العباسية لفترة أطول وكانت مستقرة بصورة ما حتى انهارت بالضربة الخارجية أى (المغول)[37]، «... فى الحقيقة أن أسلوب الحكومة الساسانية القائم على رعاية التوازن بين العناصر والأقوام المختلفة يرجع إلى كونها إمبراطورية... وقد سار على هذا النهج الخلفاء (العباسيون)[38]».

إن استبداد العباسيين جعلهم - فى الواقع - أكثر عزماً ومضياً فى اتباع النموذج الذى رأوه جديراً بالاتباع، وقد اتبعوا فيه آخر الأنظمة الإيرانية الملكية، خاصة آخر حلقة منها، أى الإمبراطورية الساسانية، وكان هذا النموذج فى نظر الخلفاء غاية فى الجاذبية والإبهار، ثم اتخذوا بعد ذلك النظم والقوانين الإدارية أيضاً، اعتماداً على الآثار الباقية منذ عهد الساسانيين، ومن الجائز أن تكون جذورها سابقة على هذا العصر.

عموماً: إن لب التشريعات الإيرانية قد تم تدوينها عن طريق المسلمين، واتخذت معالمها (رونقها وأسلوبها وجمالها) من الإسلام، وتم تهذيب أسلوب العمل الملكى الساسانى وتنقيته وفق توجيه الآيات القرآنية واستشهاداً بأجزاء من الحكايات الإسلامية. ومنذ زمان الخليفة المتوكل العباسى غلبت الروح الإيرانية - أكثر من الإيرانيين[39] - على السلوك وعلى العلاقات فى بلاط الخلافة؛ خاصة وأن الحكومات المستقلة فى إيران كانت قد استقرت فعلياً فى يد بعض الإيرانيين بالرغم من أنهم - وبشكل رسمى - كانوا أتباع الخليفة[40]، إلا أنهم كانوا أحياناً يستقلون - وبشكل واضح - عن خليفة بغداد، حتى أنهم كانوا يدعون الخلافة (مثل يعقوب بن الليث الصفار)؛ إلى أن علا نجم «آل بويه» وأصبحت أمور الخلافة لعبة فى أيديهم القوية، ولعشرات السنين.

أما عن تأثير القوانين الإدارية الإيرانية وتوجيهاتها السياسية والأخلاقية لنظام الخلافة، خاصة منذ زمان المأمون إلى ما بعد ذلك، فتُعبر عنها الحكاية التالية من كتاب «الحكمة الخالدة»:

«يقول أبو على أحمد بن محمد مسكويه فى بداية كتابه المهم «الحكمة الخالدة» و[الذى حققه د. عبدالرحمن بدوى ونشره تحت العنوان المذكور]: قرأت كتاباً فى شبابى لأبى عثمان الجاحظ اشتهر باسم «استطالة الفهم»؛ وقد أورد به ذكراً لكتاب باسم «الحكمة الخالدة» ونقل عنه بضع كلمات... وقد بحثت عنه فى عدة مدن حتى وجدته فى فارس عند (كبير الموابذة)، وحينما نظرت فيه وجدت به صوراً من حكمة فارس والهند والعرب والروم... وكان هذا الكتاب المذكور هو نصائح ووصايا «أوشهنج» (هوشنج) إلى أبنائه وإلى الملوك الذين سيأتون من بعده... ولقد سعيت إلى أن أعيد كتابة هذه الوصايا بالطريقة نفسها التى كانت عليها، ثم زدت عليها ما وجدته من حكم وآداب الأمم فى الجهات الأربعة؛ وأقصد بأمم الجهات الأربعة فارس والهند والعرب والروم...»

وبعد عدة صفحات خصصها مسكويه لوصايا هوشنج، نقل من كلمات أبى عثمان الجاحظ الآتى:

«قال الحسن بن سهل شقيق ذى الرياستين الفضل بن سهل: أعرض هنا ترجمة أوراق من كتاب الحكمة الخالدة، وحيث إننى كنت قد ألقيت كثيراً من أوراقه، لذا فإننا سنجد عند نهاية الحديث؛ أن بدايته مبتورة، ولأن نوبان (ستأتى قصته بعد عدة سطور)، لم يسمح لنفسه أن يعطينى الأوراق وفق ترتيب أو نظام أو نسق...»[41]

أما حكاية كتاب «الحكمة الخالدة» وفق رواية مسكويه فكانت كالتالى:

«فى بلاد خراسان، وفى خلافة المأمون رحمة الله عليه، أرسل إليه ملوك الأطراف هدايا ورُسلاً، بينما أرسل ملك كابل شيخاً اسمه «نوبان»، ... وقال ذوبان للخليفة: ليس معى سوى العلم والرأى والخبرة. فقالوا له: ما هو عملك؟ قال: التدبير والولاية على أمور الأمة. ... وحينما عزم المأمون على مقابلة أخيه محمد، صمم على السير صوب العراق وتشاور مع ذوبان فى هذا الأمر، فقال: رأى مصيب ومُلك قريب، وكلما سأله المأمون رحمه الله سؤالاً، أجابه بالصواب. وحينما وصلت رسالة فتح العراق[42]، قرأها عنده وأمر له بمائة ألف درهم جائزة، فلم يقبل وقال: أيها الملك إنهم

لم يرسلوني إليك كي أنقص مالك؛ ورفضي ليس استخفافًا بهذه الهدية، فإن الهدف من الحضور شيء أهم من هذا، وهو كتاب يشتمل على مكارم الأخلاق ويجمع علوم الآفاق، وهو من كتب الفرس العظيمة. ... وحينما ذهب المأمون إلى بغداد واستقر الملك له، طلب منه ذوبان أن يستخرجوا له الكتاب من موضع محدد.... فلما سأله الحسن بن سهل عنه، قال: هذا كتاب «الحكمة الخالدة» وهو كنز استخرجه وزير ملك إيران من الحكمة القديمة.... ولقد أعجب المأمون بالكتاب أيما إعجاب»(٤٣).

* * *

تدل هذه الحكاية في مجملها على تأثر الخلفاء العباسيين بالملوك الإيرانيين، واقتدائهم بأسلوبهم الذي جربوه، وخصوصًا المتمصرين منهم، وهي دليل أيضًا على ميلهم إلى ترجمة آثار الأقوام غير العربية - خاصة الإيرانيين - ونشرها في عدد من المسائل، ومن بينها أنظمة الإدارة والحكم.

هناك أكثر من دليل على أن عهد المأمون قد حمل على عاتقه أمر نشر العلم والميراث الفكري والثقافي للأقوام والأمم الأخرى، وكذلك إعادة علوم الأوائل إلى العالم الإسلامي. لقد كان عصره في الواقع عصر رواج العلوم، خاصة العلوم الإيرانية واليونانية، لكن الشيء الجدير بالإشارة هو أنه برغم أن إعمال العقل كان من اهتماماته الشديدة، إلا أنه لم يصنه عن أن يقع في الآثام والإفساد.

كان المأمون شديد الإعجاب بمذهب المعتزلة، وللحق فإن المعتزلة كانوا يعتمدون على حكم العقل، ولكن كان هناك كثير من أهل الحديث والقرآن ينظرون إلى أسلوبهم وطريقتهم بنظرة ضيقة سطحية متشككة، وذلك لأنهم كانوا يطلقون على أحكامهم ألوانًا من التنزيه والتقديس معتبريها عين الإسلام والدين، وكانوا لا يقبلون أي نظرة أخرى أو رأي آخر معتبريه غير لائق. ولكن المأمون - رغم أنه الحاكم الغالب والمؤيد لإعمال العقل عند أهل الاعتزال - انتهج سلوكًا نابعًا من التعصب الأعمى وبعيدًا عن العقل مع معارضي هذا المذهب، وبهذه الطريقة - وكما هو معروف ومؤكد - تشكلت في زمانه «المحنة» وهي نوع من محاكم التفتيش العقائدية.

أصدر المأمون في عام ٢١٨هـ.ق. فرمانًا «المحنة» وقرر فيه أن يقوم الفقهاء والقضاة ورواة الحديث بالتحقيق والبحث في مسألة خلق القرآن. وتنفيذًا لهذا الأمر؛

وقع عشرات من العلماء المشهورين ومن الوجوه البارزة للمسلمين تحت القهر الفكري. وقد سلك سلوكًا قاسيًا مع الأشخاص الذين لم يتفقوا في المسائل - ومن بينها خلق القرآن - مع المعتزلة (فإن مذهبهم كان هو المذهب المفضل عند الخليفة العباسي المأمون)، وكان من الممكن أن يصل الأمر مع المعارضين - بعد التفتيش على عقائدهم - إلى القتل حتى يلتزموا برأي الخليفة، وما أكثر الأشخاص الذين أفتوا بهذا الجرم، وفي الوقت نفسه ما أكثر الذين حرموا من حق الاستماع إليهم وقبول اختلافهم(٤٤).

وبعد المأمون مضى أخوه «المعتصم» وابنه «الواثق» في نفس طريق المأمون في إجراءات المحنة، حتى أن المعتصم جَنّ فجلد «أحمد بن حنبل» المُحدّث والفقيه المشهور بتهمة عدم التصديق بخلق القرآن، ثم ألقاه في السجن(٤٥). وألقى الواثق القبض على «أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي» الذي انتقد الخليفة وقوله بخلق القرآن، وقد قتله بيده - وفي حضور جمع من السادة - بشكل وحشي، وتعقب أتباعه وآذاهم(٤٦).

ولأن هذه المصادمات الشديدة ناشئة - في الأصل - عن التعصب والجمود، لذا من الممكن اعتبارها من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور الحركات المضادة المغالية. واعتبارها أيضًا من أهم الأسباب التي أدت إلى وأد العقل في العالم الإسلامي. وقد ألحق هذا كله ضررًا بالغًا أثر على ازدهار الفكر وتطوره؛ وعلى ثبات حكم العقل ودوامه في المجتمع الإسلامي.

ولكن لم يكن من السهل والبساطة إخماد نار المجادلات الكلامية التي اشتعلت خلال القرنين الأولين من عمر الإسلام. وقد أدت هذه الشطحات الفكرية نفسها إلى الاهتمام بإعداد الساحة لتأسيس الفلسفة الإسلامية، خاصة الآراء الفلسفية التي نتجت عن الأقليات الشيعية - وهي أعم من الإمامية والإسماعيلية - كما اهتمت بإضاءة مصباح الحكمة وسط دوامات الظلام الفكري والسياسي، ومهما كانت شطحات الحكماء قد غالت - أحيانًا - إلى درجة أبعد من درجة الاعتدال، إلا أنهم أوجدوا الفلسفة الوسيلة التي توجه بها الأهداف السياسية، ومن ثم أوقعهم هذا في أسر الاختيار والاضطراب الفكري.

عمومًا، فإن الأحداث التي ظهرت في العهد الأول للخلافة العباسية في ساحة الفكر، ورفعت الخلافة إلى القمة في زمن المأمون، هي السبب وراء ازدهار الأفكار

والعلوم المختلفة. ولم يكن «بيت الحكمة» فقط أو مكتبته العامرة هما الدليل على الثراء والرواج الفكرى والاهتمام به، كما لم تكن فقط الآثار الإيرانية والهندية واليونانية فى أقسامها وفروعها المختلفة التى ترجمت إلى العربية، هى الدليل الوحيد، ولكن كان إنشاء المراصد ووضع التقاويم الجديدة وتصحيح القديم منها وازدهار الصناعات والتجارات، كل هذا معًا يؤيد استقرار الحضارة، تلك الحضارة التى كان لها تأثير كبير فى تقرير مصير التاريخ البشرى بعد المأمون، برغم ضربات المتوكل القاسية، وبرغم أن بيت الحكمة لم يعد يحتفظ بفخامته أو مكتبته، إلا أنه كان قد انتشر - فى جميع أنحاء البلاد الإسلامية - تشجيع أُسر ذائعة الصيت - مثل السامانيين وآل بويه - للعلماء، وتمهيدهم الأرض لكثير من الأفكار وللبحث فى العلوم فى العالم الإسلامى، كما عملوا على استقرار الحضارة برغم النزاعات الدموية والصراع على السلطة الذى دام لقرون، ونتج عنه آثار كثيرة ونتائج شملت إنسان هذه الحضارة وتاريخها. ولكن أدى استمرار قهر واستبداد الخلافة العباسية لانحطاطها، حتى جاءت ضربة المغول فأجهزت عليها.

* * *

مع الامتداد الكبير للعالم الإسلامى، كان من الطبيعى أن يصعب على السلطة المركزية أن تسيطر عليه، فقامت فى زوايا العالم الإسلامى الواسع وأركانه سلطات أخرى - والتى كانت أحيانًا تمثل دور الرقيب واليد الطولى لمركز الخلافة - وفى أحيان أخرى تعلن بمظاهر خارجية ولائها للخليفة، ولكن فعليًا كانت مستقلة، أما علامة الارتباط بالخليفة، فكانت ذكر اسمه فى الخطب، ونقشه على السكة، وأحيانًا إيداع جزء من الدخل فى الخزانة المركزية.

كان الطاهريون أول أسرة إيرانية استطاعت فى زمان المأمون أن تؤسس حكومة محلية قوية فى خراسان. ومع وضوح عدم قدرة إدارة الخلافة وضعفها المتزايد يومًا بعد يوم، تعددت الحكومات المستقلة نسبيًا، وازداد التنازع فيما بينها على السلطة، كل هذا وصم مصير المسلمين السياسى بالتشرذم.

سقطت الحكومة الطاهرية فى يد الصفاريين وكانت «الدولة المستعجلة» الصفارية تمثل تهديدًا خطيرًا أيضًا لمركز الخلافة. ومع أن السامانيين كانوا يتبعون المذهب

السنى، إلا أنهم كانوا يهتمون بإيرانيتهم ويفتخرون بها، وانتعشت «اللهجة الدَّرية» فى زمانهم، وأصبحت بخارى قاعدة النهضة الجديدة فى الأدب والعلم، وعلى ضوء سعة مشاربهم أمكن ظهور مذاهب وتشريعات، ووضع كتب ومراجع كثيرة فى عهدهم.

كان البيرونى وأبو على ابن سينا أشهر من ترعرعا فى ساحة العهد السامانى[٤٧] ولو أن مرحلتهما الثانية الزاهرة كانت تحت رعاية آل بويه.

وحتى الفرقة الإسماعيلية استفادت من تسامح آل سامان وسعة صدورهم، وكان فى يدهم فرصة سانحة لنشر مذهبهم بشكل خفى، ونقله من الرى إلى ما وراء النهر، مستفيدين من نفوذ آل سامان ومتخفين وسط المجتمع، ساترين كثيرًا من سماتهم. كما أمكن ظهور مؤلفات «إخوان الصفا» ونشرها أيضًا فى ظل نفوذ السامانيين، وإن كان صدام آل سامان مع الانتفاضات الشيعية والعلوية؛ خاصة العلوية فى طبرستان؛ يُعَد من أهم أحداث تاريخ هذه الأسرة.

كانت حكومة آل سامان - وبرغم اعتماد سلطتهم على القهر والاستبداد - موفقة فى مجال الثقافة والعلم والفكر - لأسباب مختلفة - وإلى درجة بالغة من الاعتبار والاحترام. وهنا من الضرورى إلقاء الضوء - فى إشارة سريعة - على مكانة أسر أخرى عملت فى ميدان السياسة والثقافة فى العالم الإسلامى، وأعنى بها «الأسرة البويهية» والتى يرتبط بها أكثر المراحل العلمية ازدهارًا فى العالم الإسلامى.

كان «آل بويه» من «الديلم» وكانوا إحدى قواعد الحركة الشيعية والحركات المعادية للأمويين ثم بعد ذلك للعباسيين. فى البداية استولى آل بويه على فارس وأصفهان والأهواز والرِّى والجبال، وفى النهاية وصل «أحمد بن بويه» حاكم الأهواز إلى بغداد واستقبله الخليفة «المستكفى»، الذى رأى فيه وسيلة خلاصه من يد الأمراء الأتراك، فبايع أحمد بسرور ومنحه لقب «معز الدولة»[٤٨] ومنح أخاه الأكبر «أبا الحسن عليًا بن بويه» - والذى كان أمير أمراء الأسرة وكبيرها بلا منازع - منحه لقب «عماد الدولة»، وبهذا أشرقت شمس الحظ للأسرة «البويهية» وسطع ضياؤها.

كان «عضد الدولة فناخسرو» والذى أطلق على نفسه لقب الشاهنشاه (ملك الملوك) أكثر وجوه آل بويه أسرًا، وكان يشبه السلطان محمود الغزنوى الذى يُعد من القادة الجبابرة فى عصره[٤٩]. ولكن وبرغم وجود هذه المكانة - ارتفعت أو انخفضت -

فإنها لم تخلُ قط من السلطة الاستبدادية القهرية. وفي عصره، أو بشكل عام في كل عصر «آل بويه» انتشرت المعارف والعلوم، خاصة العلم العقلي والفلسفي الذي راج وازدهر، وأصبحت مدن السلطة البويهية مثل همدان وأصفهان والرّي والجبال قواعد لنشر العلم والفلسفة. وكان وجود وزراء علماء مثل «أبو محمد المهلبي»، و«أبو الفضل ابن العميد» و«الصاحب بن عبّاد» في إدارة هؤلاء الملوك، وإنشاء المكتبات والمدارس، والاهتمام بالعلماء؛ وتهيئة المجال والإمكانيات للبحث والتحقيق، وحماية أهل الرأي، كل هذا كان سببًا في ازدهار العلم في هذا العصر تحت راية الحضارة الإسلامية. وشعر «الشيعة» في عصر قوة الملوك الديالمة وفي حمايتهم بالأمان. ومع الاستفادة من هذه المكانة، ثبتت للشيعة أعمدتهم الفكرية والاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي، وليس الشيعة فقط هم من تمتعوا في عصر آل بويه - خاصة عصر عَضد الدولة - بالأمان الاجتماعي، بل جميع الناس، وخاصة المحرومين، قبل الجميع.

ولكن عمومًا كان عضد الدولة وملوك البويهيين الآخرين - رغم التفاوت الموجود مع بعض أمراء الأسر الأخرى وملوكها - يشتركون مع بعضهم البعض - في اعتماد أساليب القهر والاستبداد وعدم الإحساس بالمسئولية نحو حفظ ونشر الحقوق الشخصية ورعايتها. في خضم هذه الأحداث، فإن أبسط نصائح العقل تقول بالاكتفاء بعدو واحد خارجي، وتجميع الجهة الداخلية بإقامة العدل والمساواة، ولكنهم - للأسف - كانوا يعتبرون كل الناس عبيدهم، مع مراعاة تسلسل المكانة. ولو أن هناك فروقًا بين أهل القهر والاستبداد لعرفنا هل فكروا ولو في القليل من الأمان والرفاهية للعبيد أم لا؟ وهل اعتبروا نشر المعارف والعلم نوع من الميل الشخصي؟! أو الذكاء الخاص؟! أو أنه عماد لقوة ملكهم؟!

عمومًا، بوفاة عضد الدولة ضعفت قوة هذه الأسرة أيضًا، ورأى المتربصون - وكانوا قد التقطوا أنفاسهم مؤخرًا - أن الساحة مُعدة للقضاء على أسرة البويهيين واقتناص السلطة الاستبدادية منهم، وهكذا أدخل «محمود الغزنوي» من جانب، و«طغرل السلجوقي» من جانب آخر، تحت سيطرتهم أماكن شاسعة كانت تابعة للسلطة البويهية.

في عام ٤٢٠ هـ.ق. جاء محمود الغزنوي إلى الرّي واستولى على واحدة من أكثر قواعد العلم والفلسفة في زمان آل بويه إشعاعًا:

«... وصادر خزائن آل بويه التي جمعوها خلال سنوات (وكانت لا تعد ولا تحصى) وأرسل مجد الدولة - مع عدد آخر من الأشخاص - في القيود والسلاسل إلى خراسان. واتهم كثيرًا من أتباعه بالميل نحو الباطنية، وضُربوا أو رُجموا، وأرسل الجميع للسجن في خراسان أو غزنة. وأرسل من مكتبة الري خمسين جملاً - وفي قول آخر: مائة جمل - إلى خراسان، وبأمره أُلقي عدد كبير من الكتب تحت أعتاب دور حكماء ومتكلمي المدينة؛ طُعمة للحريق... ولا شك في أن الأشخاص الذين اتهموا في هذه الأيام بالزندقة كان يجب قتلهم بأمر السلطان؛ ومن الجائز أنهم قتلوا بعد إثارة الغوغاء والعامة في الرّي، وكانوا من تلاميذ على بن سنيا وابن العميد وابن الحسن العامري.

من الواضح أن سلطان غزنة - وحتى يوجه أنظار العامة وأفكارهم نحو فضائله - سعى إلى افتداء الأشخاص الذين لم يُفيدوا جاهه وعظمته بساعة واحدة من التفكير؛ أو بتأليف كتاب ولو في مجلد واحد(٥٠)».

وأرسل محمود إلى خليفة بغداد لإطلاعه على هذا كله معلنا شعار الفتح العظيم، وهو خدمة الشريعة وقمع الرافضة والزنادقة، ومدّ سيطرته على أقسام كبيرة من إيران، وإرضاءً لعطشه المتزايد للسلطة ونهمه فيها، أراد إشباعهما ببسط ظلال التعصب والجمود في شكل جيش جرار مجهز مقدام متوجها إلى الشرق، أي الهند معلنًا الحرب على الأصنام وعبدتها.

ومع ارتفاع شأن الغزنويين، بدأ عصر التعصب والمظاهر، وقمع الفكر والجدال مع أهل الظاهر من السُّنة. وكان كل هم محمود منصرفًا إلى مدّ ظل حكومته من الشرق إلى الهند، وكان مجده العظيم في حربه مع عبدة الأصنام والكفار وفي هدم معابدهم، وفي الداخل انصرف إلى قمع المعارضين من الباطنية والقرامطة والرافضة، فمنحه الخليفة لقب «سيف الدولة».

وبالطبع أسعده تقربه من عامة أهل السُّنة، وأيضا الفقهاء وأهل الحديث وبعض المتكلمين، ومثله مثل الخليفة، قاسى الشيعة في ظل سلطتهما ولعشرات السنين من الازدراء.

تلا ذلك عصر السلاجقة، الذين حلوا محل آل بويه في مركز الخلافة، وأيضًا مكانهم ومكان الغزنويين في إيران بعد الاستيلاء على كل آسيا الصغرى وما في حوزة

الخليفة الفاطمي في مصر، وامتد حكمهم إلى شرق العالم الإسلامي وغربه في حدود عام ٤٧١ هـ.ق.

إن الانتشار السريع - في طرفة عين أو كالبرق - للسلطة التركمانية السلجوقية قد أثار خوف الغرب، وكان سلوك السلاجقة المتعصب، بالإضافة إلى قلة معداتهم الحربية، حُجة وفُرصة في يد الصليبيين كي يهجموا على العالم الإسلامي، ولنفس السبب الكامن في نظرتهم وفي سلوكهم (السلاجقة) داخل العالم الإسلامي؛ واجه إعمال العقل صعوبات أكثر.

دامت السلطة الأولى والمتزايدة للسلاجقة حتى عصر ملكشاه، ولكن بعد موته، بدأت في الانقسام بسبب الحروب والمصادمات الداخلية بين الطامعين في السلطنة، واستمر هذا إلى ما بعد وفاة سنجر. وانتهت دولة آل سلجوق في الشرق إثر هجوم الخوارزمشاهيين. ومن المعروف أن سلاسل من أمراء السلاجقة قد استمروا في آذربيجان وفارس والجزيرة وديار بكر تحت اسم الأتابكة، واستمر بعدهم بعض مماليكهم. وفي بلاد الروم استمر ملكهم حتى حدود عام ٧٠٠هـ وكان استقرارهم يقارن باستقرار العثمانيين.

* * *

الأوضاع السياسية في غرب العالم الإسلامي

في جميع العصور التي أشرنا إليها، استمرت الأوضاع والأحوال السياسية؛ وأيضًا المجريات السياسية في غرب العالم الإسلامي وشماله متشابهة، مع بعض الاختلافات الظاهرية، ولكنها في جوهرها كانت تتشابه مع ما في الشرق، وكان الواقع المُر فيه هو قيام السلطة اعتمادًا على القوة والتزوير، وبالتالي جثم الاستبداد على النفوس.

(أ) الأندلس

الأندلس من المنارات المهمة للحضارة والثقافة الإسلامية، وهي واسطة العقد بين الحضارة الإسلامية والحضارة الجديدة في الغرب. فتحت على يد المسلمين في العقد الأخير من القرن الهجري الأول، ودخلت مدنها العظمى مثل إشبيلية (Sevilla) وقرطبة (Cordova) وطليطلة (Toledo) وسرقسطة (Saragossa) وبرشلونة (Barcelona)

واحدة بعد الأخرى تحت حكم المسلمين[٥١]. وحينئذ ساروا تجاه بلاد (غاله - فرنسا) ولكنهم هزموا في المعركة المعروفة تور (Tour) واكتفوا مرغمين ببلاد الأندلس[٥٢].

بعد سقوط الأمويين، هرب «عبدالرحمن» بن «معاوية بن هشام» من العباسيين وذهب إلى الأندلس وأسس فيها الدولة الأموية[٥٣]. وبهذه الطريقة استقرت الخلافة الأموية في الأندلس إلى جوار الخلافة العباسية، ودامت حتى القرن الخامس، تلا ذلك دخول إسبانيا في عصر ملوك الطوائف حتى عام ٦٠٩هـ.ق. ودخلت في حكم «المرابطين» ثم «الموحدين» حتى انتهى الأمر في عام ٨٩٨هـ.ق/ ١٤٩٢م، وسقطت حكومة المسلمين في إسبانيا دفعة واحدة في يد المسيحيين. وقد واجهت الخلافة العباسية الاستبدادية في مغرب العالم الإسلامي الصعوبات نفسها التي كانت بالمشرق أيضًا، رغم وجود فرقٍ واضحٍ هو أن نفوذهم في إيران وعنايتهم بها أحيانًا فاق سائر البلاد. وكانت التفرقة بين العرب وغير العرب والتي راجت منذ زمان الأمويين وكانت من أسباب سقوطهم؛ كانت موجودة أيضًا في المغرب بين «العرب» و«البربر»؛ ودامت كذلك في زمان بني العباس. وذلك لأن العوامل التي أدت إلى ضعف هذه السياسة، كما كان الأمر في إيران، ظهرت بصورة أقل في المغرب، ونحن نعلم أن دور الإيرانيين كان دورًا أساسيًا في ارتفاع شأن العباسيين وكان السبب في ذلك هو نفوذهم في إدارة الخلافة؛ وميل العباسيين إلى سنن ملوك إيران وسيرتهم ونموذجية سياسة «دولة المدينة الإيرانية» إلى درجة قللت من التفرقة بالنسبة للإيرانيين، ولكن دامت سياسة التفرقة في المغرب؛ ودخلت هذه المنطقة في مرحلة مضطربة وكأنها أتون يضطرم بحركات الخوارج والشيعة؛ وهكذا اتجه كثير من البربر في أفريقية إلى مذهب الخوارج وثاروا ضد الأمويين. وكانت أفريقية ساحة للاضطراب في العصر العباسي أيضًا، حتى وصل الحكم إلى الأدارسة الشيعة الذين أسسوا دولتهم المستقلة فيها في عام ١٧٢هـ.ق[٥٤]. وأنشأ الأغالبة في تونس حكومة تقابل الغزنويين والسامانيين والتي كانت في الظاهر تابعة للخلافة العباسية، ولكنها عمليًا كانت مستقلة[٥٥].

(ب) الفاطميون

تأسست الخلافة الفاطمية في غرب العالم الإسلامي وشمال أفريقية، وكان لها دور ظاهر وتأثير واضح على ساحة الحضارة والثقافة والسياسة الإسلامية.

ولد «عبيد الله المهدى» مؤسس الدولة الفاطمية فى عام ٢٥٩ هـ.ق فى «سلميَّة» وقد كانت مركز الدعوة الإسماعيلية؛ وبعد عدة سنوات استطاع «أبو عبيد الله الشيعى» وهو من أهالى صنعاء، وكان داعية الفاطميين فى أفريقية، أن يؤسس قاعدة متينة فى تلك الديار، واستدعى عبيد الله المهدى إلى هناك وأوصله إلى القيروان بعد أن تحمل شدائد كثيرة، ثم أعلنه أميرًا للمؤمنين ومؤسسًا للخلافة الفاطمية. وفى عام ٣٥٨هـ.ق. فتح الإسكندرية(٥٦).

وفى عام ٣٥٨هـ.ق(*) أسس «جوهر الصقلى» القاهرة، وقرر «المعز لدين الله» أن تكون عاصمة لدولة الفاطميين، كما أسس منذ البداية أيضًا الجامع الأزهر فى القاهرة، ووسع خليفته «العزيز بالله» نطاق سلطة الفاطميين فامتد نفوذها من الشرق إلى جزيرة العرب ومن الغرب إلى سواحل المحيط الأطلسى، ومن الشمال إلى آسيا الصغرى ومن الجنوب إلى النوبة(٥٧).

ثم بعد العزيز، وصل الحكم إلى «الحاكم» الذى أسس دار الحكمة وعمل بها كثير من القراء والفقهاء والمنجمين والنحويين واللغويين، واشتغل الجميع بالبحث العلمى، وضم إليها مكتبة عظيمة أطلق عليها «دار العلم»(٥٨) وفى عصر الخليفة المستنصر، استقر نفوذ الفاطميين فى الشام وفلسطين والحجاز وصقلية وشمال أفريقية. ودخل أيضًا فى نفوذهم اليمن والموصل وحتى بغداد، وذلك فى مدة قصيرة. ولكن ضعف نفوذهم بالتدريج وضاع من أيديهم الكثير مما كان تحت تصرفهم(٥٩).

وفى النهاية سقطت الدولة الفاطمية فى عام ٥٧٧ هـ.ق. على يد صلاح الدين الأيوبى البطل المسلم الذائع الصيت فى الحروب الصليبية ومؤسس الدولة الأيوبية(٦٠).

وهنا يجب أن نشير إلى الحروب الصليبية: هذه الحروب التى قامت بين عامى ٤٨٨-٦٩٠ هـ.ق وأدخلت جزءًا من العالم الإسلامى فى منازعات دموية وصدامات مكثفة، وكانت بداية لظهور حقد تاريخى بين العالمين الإسلامى والمسيحى، ومازلنا حتى الآن لا نستطيع أن نغفل آثار هذا الحقد الموجه للعالم الإسلامى فى أذهان الغربيين.

* * *

المغول

على إثر هجوم القبائل المغولية، دخلت البلاد الإسلامية فى طوفان قهر من نوع آخر، يعنى دورات غليان وفتور الحروب الصليبية، وأيضًا الصراعات التدميرية فى

الداخل على السلطة وبين أقوام المسلمين وطوائفهم؛ ثم جاءت حملة المغول كباب أسود آخر انفتح فى تاريخ سوء حظ المسلمين.

ولى رأى محدد وقاطع حول القضية التى تقول بأن خروج القبائل المغولية للهجوم على المسلمين كان بتأثير مؤامرة مسيحية، وإننى أعتقد أنه مهما حاولنا الظن بأن هجوم المغول على بلاد المسلمين هو أمر يُسعد الأوروبيين، فإن ضعف أو عدم وجود حكومات المسلمين - خاصة الأتراك - كان يعتبر خطرًا بالغًا على أوروبا؛ هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى يعتبر توسيعًا لزمام السلطة غير المقبولة للمغول الهمج القساة، فاقترابهم من الغرب يعتبر خطرًا بالغًا على السلطات الغربية والمسيحية. ولا شك فى أن هذه الحقيقة جديرة بالتوضيح؛ فنقلاً عن ول ديورانت الذى ذكر أنه فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى (أواسط القرن السابع الهجرى) تمت محاولتان للفت نظر الخان الأعظم المغول للتعاون مع المسيحيين، وذلك فى لقاء مع أتراك آسيا الصغرى؛ وأن خان المغول - فى كلا المحاولتين - أراد تبعية العالم المسيحى له؛ ونتيجة لهذا لم يتحقق هذا التعاون أو الاتفاق(٦١).

بدأت الحملات المغولية الشرسة على إيران والعالم الإسلامى فى عام ٦١٧هـ.ق(٦٢). وبعد الاستيلاء على «جُرجانج» العاصمة القديمة لخوارزم وتدميرها: غزوا مدن خراسان واحدة تلو الأخرى، وأفشوا القتل العام(٦٣).

ثم بعد چنكيزخان وعدد من خلفائه، وصل الأمر إلى الحفيد هولاكو حتى يتمم فتوحات المغول فى إيران وسائر النواحى الغربية، وكان هو نفسه الذى هزم الإسماعيلية؛ وبعد أن فتح بغداد وقتل الخليفة المستعصم آخر الخلفاء العباسيين أنزل ستار النهاية على الخلافة العباسية والتى دامت ٥٢٥ عامًا(٦٤).

ونفض بضعة من حكام المغول أيديهم عن دين آبائهم وأجدادهم وتقبل البعض الآخر الإسلام ومذهب الشيعة، وإن كانت هناك اختلافات تتضح فى سلوكهم الشخصى وأسلوبهم الخاص، ولكن لم تكن دعائم حكوماتهم جميعًا إلا القهر والاستبداد.

* * *

وفى نفس عصور الاضطراب المريرة والدموية فى العالم الإسلامى، كان العالم الغربى يتوجه نحو التجربة الجديدة والتى تشكلت فى نهاية القرون الوسطى فى شكل حياة فكرية واجتماعية جديدة، ونهض الإنسان الغربى مستعدًا مقدامًا من خلال

مسيرتين صنعتا التاريخ وهما «الرينسانس» أو «حركة البعث»، و«الرفورماسيون» أو «الإصلاح». ويعني ذلك أنه في الوقت الذي كانت فيه الحضارة الإسلامية تهوي إلى قعر الانحطاط والتأخر، كانت بذور الحضارة الجديدة تتفتح في عقل الإنسان الغربي، وقد غيرت الحياة الغربية وجه العالم والإنسان الغربي. وأدرك الغرب منذ القرون الوسطى مفهوم الحرية.

* * *

وبعد عصر المغول، سجل التاريخ الإسلامي حدثين مهمين كان لهما تأثير في حياة المسلمين ومصيرهم.

أما الحدث الأول فهو تأسيس الدولة السنية العثمانية(٦٥).

والثاني هو ظهور السلطة الصفوية الشيعية.

كما حدث تأثير آخر بسبب ظهور هاتين السلطتين وانتشارهما، وهو ظهور قوة السيف والاعتماد على العصبية القومية والطائفية؛ بعبارة أخرى ظهور أشكال أخرى من القهر والاستبداد متمثلة في هذين النظامين الملكيين في العالم الإسلامي.

* * *

الصفويون

ظهر في إيران أثناء حكم الدولة العثمانية وعنفوانها، حكومة مركزية على يد «إسماعيل» حفيد الصوفي الأردبيلي الشهير «الشيخ صفي الدين أبي إسحاق»، مستعيناً في تحقيق ذلك الأمر بعاملين معنويين هما «التشيع» و«التصوف»، وعلى الرغم من أن هذه الحكومة كانت سبباً في نهضة إيران وقوتها، بَيد أن تَعَرضْ هذه الحكومة لمواجهة النفوذ العثماني من ناحية والأوزبك من ناحية أخرى - وكان كلاهما من أهل السنّة والتعصب المذهبي - قد وَضع وحدة العالم الإسلامي في مهب ريح الصراعات المذهبية، على نحو أكثر مما كانت عليه فيما مضى.

كانت قمة ازدهار السلطة الصفوية في إيران في عهد الشاه عباس الأول الذي تولى الحكم بعد الثورة على أبيه المخلوع؛ ووطد أركان حكمه بالقضاء على المعارضين، كما حدث في عهده أول اتصال بين إيران والغرب، وقد أسرع بها نحو ازدهار حضارتها. وكان الإخوة «شارلي» يحظون باحترام شديد في بلاط الشاه، فمنحوا

جيش إيران مقومات جديدة، وكانوا من أكثر المؤثرين في الوساطة بين شاه إيران ونظرائه من الملوك والأمراء الأوروبيين.

دخل الشاه عباس عدة مرات في حروب مع الأوزبك والعثمانيين، ومن بينها التي وقعت في ٢١ ربيع الأول عام ١٠٢٣هـ.ق. مع فتح العراق وضم العتبات المقدسة إلى إيران(٦٦).

ارتفع شأن ملوك الصفويين - مثل أسلافهم أيضاً - اعتماداً على السيف والقوة، وإن كانت الآثار والخدمات التي نتجت عن سياسة البعض منهم أو عن عمله لا نستطيع بأي وجه قط - ولا يجب - أن نعتبرها راجعة لأسلوب قهرهم واستبداد دولتهم(٦٧).

أما الهدف من ذكر الحوادث التاريخية منذ عصر استيلاء الأمويين على الحكم حتى زمن صِدام العالم الإسلامي مع الثقافة والحضارة والسياسة الغربية، فإنه يهدف إلى توضيح هذه الحقيقة، ألا وهي أنه في جميع هذه العصور، كانت الحكومات - رغم كل اختلافاتها الظاهرية - جميعها استبدادية تعتمد على القوة، بكلمة موجزة فقد كان «القهر والاستبداد» هو أساس الحكومات، ولم يكن هناك أي تأثير لإرادة الشعب، التي هي العامل الأساسي والدائم في استقرار الحكومات أو انهيارها.

* * *

الفكر السياسي بين ازدهار الحضارة الإسلامية وانهيارها

إن ما سبق لهو صورة مليئة بالعجب العجاب لوجه السياسة الشائع والمعروف في العالم الإسلامي الذي لم يعتمد إلا على القهر والاستبداد ودعم السيف. سيف بتار لأقوام من كل شكل ولون؛ هو عماد سلطتهم القمعية الاستبدادية على الناس، إن السيف والقوة هما البرهان القاطع على حقوق المستبدين ومشروعية استبدادهم.

حظيت الحضارة الإسلامية بتاريخ ذائع الصيت وبمقام رفيع على ساحة التاريخ البشري بالمقارنة بالحضارات الأخرى، وكانت قد وصلت في القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية إلى قمة ازدهارها، غير أن أوج ازدهارها - بالتأكيد - هو النقطة التي بدأ منها انحطاطها، ولو أننا نعلم أن القرنين الرابع والخامس الهجريين هما العصر الذهبي للفكر والعلم؛ وهما عصر قمة الثقافة الإسلامية وحضارتها، ولا يجب أن نغفل عن حقيقة أن هذه القرون هي أيضاً قرون قطع جذور الوحدة السياسية للإمبراطورية

الإسلامية، وكذلك ضياع عظمتها وأبهتها التى كانت تحدد ملامح الحكومة الأولى لخلفاء بغداد، وأن الانتشار الواسع لنفوذ حكم خليفة واحد امتدت أوامره من نهر السند حتى المحيط الأطلسى ـ قد قُسِّمت فى القرن نفسه على أمراء محليين، وقد حاول هؤلاء الأمراء كل واحد منهم على حدة ـ قل أو كثر ما تحت أيديهم ـ الاستقلال بما فى أيديهم.

الصفاريون فى أجزاء من إيران (٢٥٣-٢٩٥هـ.ق)، السامانيون فيما وراء النهر وأجزاء أخرى من إيران (٢٦٠-٣٦٨هـ.ق)، الغزنويون فى أفغانستان والبنجاب (٣٥١-٥٨٢هـ.ق)؛ آل بويه (٣٣٤-٤٤٧هـ.ق) [وهم حكام أقوياء مهدوا ـ لأول مرة ـ الساحة لانتشار المذهب الشيعى فى مناطق واسعة من العالم الإسلامى، وأحكموا قبضتهم على الخليفة العباسى وكأنه لعبة فى أيديهم القوية]. وكان الأتراك السلاجقة (٤٤٧-٥٩٠هـ.ق) قد أخرجوا المنافسين من الساحة ـ خصوصاً آل بويه ـ وذلك بقوتهم، واستولوا على البلاد وحكموا العالم الإسلامى على اتساعه شرقه وغربه. ومن ناحية أخرى فإن الخلفاء فى بغداد وفى مصر وفى الأندلس قد سعوا إلى التنافس فيما بينهم بنجاح كبير، إذ قامت فى الوقت نفسه بجانب الخلافة الرسمية العباسية: الخلافة الفاطمية (٢٩٦-٥٦٦هـ. ق) فى مصر وفى قسم كبير من غرب العالم الإسلامى، وأيضاً الخلافة الأموية فى الأندلس (٢١٩-٤٢٢هـ.ق).

واليوم نسمع كثيراً عن «الحضارة الإسلامية» ولا شك فى أن الصديق والعدو يعترف بوجودها، وقد انتشر ما عُرف بـ«الحضارة الإسلامية» فى مرحلة مهمة ومحددة من تاريخ البشرية: الحضارة التى فى كل الأحوال وبكل الدلائل قد فتحت ذراعيها وأحضانها للحضارات والتجارب الأخرى، وأظهرت أصولاً فى الحياة والفكر أصبحت كنوزاً غالية للحضارات التالية بعدها.

إن المشكلة الدقيقة التى تواجه الحضارات البشرية هى نقطة البداية؛ ولذا كان التدرج فى جميع الأمور البشرية أمراً طبيعياً ومعروفاً، فمثلاً بخصوص «الحضارة الجديدة (الغربية)» يقال إن بداية عصر جديد قد نشأت ـ مع كثير من التساهل فى الالتزام بالدقة ـ فى القرن السادس عشر الميلادى؛ كما يُعرف (العصر الجديد) بظهور الأحداث التى أطلق عليها اسم «البعث» (الرينسانس)؛ ولكن:

أولاً: لم يكن ذلك البعث حادثة فجائية أو أمراً بسيطاً.

ثانياً: يجب أن نعرف ـ حول هذه الحادثة ـ ظروف وجودها والمسار أو المسارات التى بدأت فيها فى القرون السابقة وفى هذا القرن؛ ثم كيف ظهرت وتبلورت فى مرحلة الرينسانس، وأن الرينسانس الجديد ليس هو الحافز أو الباعث وراء جميع أشكالها وأحداثها المتوقعة. ولا شك فى أن اشتراك حادثة أخرى هى «حركة الإصلاح الدينى» أو (الريفورماسيون) مع حركة الرينسانس (التى واكبتها فى نفس التوقيت) قد أوجد مشكلة لم تحلها منذ البداية المدنية الجديدة. ولو لم نكن متشددين للغاية فى تتبع الأمور التى انتهت باستقرار العهد التاريخى الجديد، لوصلنا وبسهولة إلى الانتفاضات الاجتماعية والفكرية والفلسفية والسياسية والدينية والتى ظهرت ـ تقريباً ـ فى حدود القرن الثانى عشر الميلادى فى الحياة التاريخية والاجتماعية للغربيين، تلك الأحداث التى تشكلت على مدار الأيام بين النقض والإبرام وعلاقة التأثير والتأثر فى مواجهة كل ما يقابلها، ومع جميع الاستشرافات والطموحات القادمة والسوابق الماضية، والتى تشكلت فى صورة خرجت من قلبها الحضارة الجديدة. إن هذه الحضارة لم يتوفر لها قط إمام أو نبى محدد، وإن كان لا يمكن إنكار دور المفكرين والأدباء والطائفة التى عُرفت فيما بعد باسم «التنويريون» فى ظهور هذه الحضارة.

لكن النهضة الرائعة للحضارة الإسلامية، انبعثت من نقطة بداية واحدة، معلومة ومحددة تماماً، سواء من ناحية الزمان أو المكان، أو من ناحية الفكر ومن وراءه. وقد اشترك المسلمون وغير المسلمين معاً فى هذه الحقيقة التى بدأت منذ اللحظة التى أعلن فيها الشاب الأمين وطيب الذكر من بنى هاشم وقريش، حضرة محمد بن عبدالله ﷺ دعوته باسم النبوة ـ فى البداية فى الخفاء ثم فى العلن ـ: إن اللحظة التى بدأت فيها حضارة الإسلام هى يوم وساعة «بعثة» رسول الإسلام ﷺ.

أصبحت هذه الدعوة بداية الحركة الجديدة والحضارة الجديدة. الحضارة التى أخذت بطبيعتها من الحضارات والثقافات الأخرى الكثير؛ ثم أعطت مما أخذته صورة تناسبت مع الوضع الروحى والتاريخى لصنّاع الحضارة؛ كما تناسبت مع الشروط الزمانية والمكانية التى ظهرت فيها هذه الحضارة.

هناك أمور - بلا شك - نستطيع أن نجدها في جميع شئون الحياة في مجتمع المسلمين؛ وموجودة أيضًا عند الآخرين؛ وتجاربهم فيها واحدة. وقد يكون هذا التشابه نابعًا من واجبات الحكم في أذهان الناس وحياتهم. وهذا الأمر ثابت نسبيًا عند الإنسان (في كل مكان ومع من كان) في وجوده وبيئته، سواء أكان هذا الأمر لا يحمل أية أهمية قط داخليًا وخارجيًا؛ أو كان نابعًا من اختيارات القوم أو اقتباساتهم في تجربة الحضارة الجديدة. لكن مع وجود هذا التشابه، فإن اختلافات هذه الحضارة ليس من المناسب غض الطرف عنها عند المقارنة مع الحضارات الأخرى، زد على ذلك أن هذا كله قد تجمع في تركيبة تخص الحضارة الإسلامية؛ تمتاز بها على سائر الحضارات.

على ساحة السياسة البشرية، امتازت تجربة عصر الرسول الأكرم ﷺ التي بدلت اسم «يثرب» إلى «مدينة النبي» ﷺ بعد ثلاث عشرة سنة من الدعوة؛ ويرجع هذا الامتياز إلى عدة أسباب، منها أن قلوبًا كثيرة قد توافقت مع نغمات دعوة النبي ﷺ وفتحت أذرعًا وأحضانًا مشتاقة لوجه الإسلام، واتجه إلى النبي ﷺ وشريعته عقلاء غير متعصبين وشعوب كانحة عطشى للحرية والكرامة، وأن هذا النبي ﷺ كان يتحدث عن «العقل» و«التحرر من جميع أشكال العبودية» وكذلك «المساواة». ودام هذا الوضع السياسي ثلاثين عامًا تقريبًا في عصر خلفاء النبي العباقرة، وقد أطلق على عصرهم في التاريخ «الخلافة الراشدة».

ومهما كان الأمر، فبعد وفاة نبي الإسلام ﷺ ظهر وضع جديد - سواء على الساحة السياسية أو على ساحة الفكر - كان له تأثير في أخلاقيات المجتمع الإسلامي وفي مصيره، وسوف نتحدث عن هذا فيما بعد.

كانت جاذبية دعوة الإسلام في التوحيد والعدل والمساواة، وفي قيام الحياة الإنسانية على هذه الأسس، وفي الحياة الآخرة، وفي صفاء الرسالة الجديدة ووضوحها، في مقابل ظلمة الوهم والخرافات التي أذت فطرة البشر وعقولهم، والتي لم ينتج عنها سوى مجتمع طبقي وأخلاقيات من شأنها ازدراء الشعوب وظلمهم، وكان عامل القوة في جذب القلوب وفي راحة الأرواح يكمن في المساواة في الإسلام، زد على

هذه الجاذبية؛ عظمة وعراقة أصل شخص النبي ﷺ ونفوذه المعنوي وسلوكه الحسن. أن شخصية معالي حضرة محمد ﷺ والتي أصبحت بعد النبوة أكثر وضوحًا وسموًا، كانت المرجع والمقياس الذي يراه كل مسلم ليقيس عليه مقدار جدارته وكرامته وتوفيقه، وقد أدرك المسلمون أنهم قد ارتفعوا ببركة الإسلام من حضيض الذل والضياع إلى أوج الرفعة والعزة، خاصة وأن عظمة الانجازات والانتصارات المتوالية للحركة الإسلامية - سواء على الساحة الداخلية على قوى الشرك والجاهلية العربية، أو على الساحات العالمية في شجاعة المسلمين المبهرة على الملوك والحكومات ذوي الوجاهة في هذا الزمان - كانت معًا سببًا في سعادة الغالبية بالإسلام وفي تعظيمه وإجلاله في القلوب والنفوس. ولو أن هذه الانتصارات كانت أكثر بعد وفاة الرسول ﷺ واتخذت شكل إقرار السلطات العاصية بالتسليم أمام الحق وترك الحرية للناس في قبول دعوة الإسلام. كل هذا أدى إلى ظهور مؤسسة سياسية وحكومية أعظم من حكومة أكاسرة إيران ومن قياصرة الروم.

كان إنسان ذاك العصر وذاك المجتمع إنسانًا متدينًا بفطرته النقية، وأيضًا بمعطياته التاريخية النابعة من أعماق وجوده، وقد وجد نفسه منقادًا مع الدين الجديد للشريعة التي هي أساس الطموح ومرجع الحياة السامية؛ ووجد أن العقل والعاطفة لا يتعارضا مع هذه الشريعة، ولكنهما يحتضناها ويعملان في خدمتها؛ وأن مجرد تصور انفصالهما عن بعضهما البعض يثير عنده الخوف، وإذا ما أفتى شخص بهذا الانفصال، فإنه سيجد نفسه وحيدًا ومنزويًا، وأحيانًا مبعدًا وملعونًا عن المجتمع الديني النشط.

المجادلات السياسية

برحيل نبي الإسلام العظيم ﷺ أصيبت وحدة الأمة الإسلامية المثالية والتي كانت تعتمد على حضوره القوي، وبدأت «مشكلة المشروعية» في النظام السياسي، ثم اشتدت في زمان الأمويين ودامت حتى سقط نظام الخلافة على يد المغول. ولم تكن الخلافة العثمانية - الدينية في الظاهر - تختلف حقيقتها في أعماق الوجدان الشعبي عن الإمبراطوريات القائمة على القوة والتسلط والاغتصاب. ودامت النزاعات والمجادلات السياسية أثناء استقرار الخلافة - وبعد ذلك أيضًا - وكانت ناتجة عن «مشكلة

المشروعية» نفسها: ثم اتخذت صورة صدامات عنيفة ودموية مع الاستبداد، ويومًا بعد يوم أوجدت التجربة حاكمًا وقوى ثورية تعرف طريقًا للخروج من المشكلة معتمدة فيه - أيضًا - على القوة وعلى التمرد.

النزاعات العقائدية

ظهرت الاختلافات الفكرية والعقائدية مثل الاختلافات السياسية بعد رحيل النبي ﷺ، وكانت من منظور آخر، وبالتدريج ظهرت فرق دينية مختلفة جاء بعضها بأفكار مختلفة عن الإسلام، ثم اشتد الصدام في كثير من الأوقات وتحول من الجدل المنطقي والمناظرات الكلامية إلى حروب قاسية دموية، تبخر معها الشعور بالارتياح والطمأنينة عن المجتمع الإسلامي.

ويلاحظ أن أهم أسباب هذه النزاعات الفكرية والعقائدية نبعت من الاختلافات السياسية.

وحتى عصر النبي ﷺ كان المجتمع الإسلامي يسير في اطمئنان وأموره مستتبة، فالنبي عند المسلمين هو الأسوة الحسنة - إذ لا يوجد قرين أو مماثل له - لسببين:

أحدهما: المرجعية الفكرية والنظرية.

والثاني: المحورية السياسية والإدارية.

كان النبي ﷺ بصلته «وحي» إلهي يرتبط مباشرة بإله الوجود، عنده الخير والعلم مطلقان، وبناء على ذلك فإن كل ما يقوله حق تستريح إليه قلوب المؤمنين وتثق في أقواله وأفعاله وأوامره، وإذا ما كان بحث المسلمين هو بحث عن الحق، فإن النبي ﷺ كان يستقي التشريع من هذا الحق وينقله إلى أفكار الناس وحياتهم اعتمادًا على ميزة أنه «المعصوم».

ومن ناحية أخرى كان نبي الإسلام ﷺ زعيم نهضة أخرجت الناس - بسعي وجدارة هذا الزعيم - من طوفان الأسى والفقر والظلم والضيق الذي كان في الماضي، وأوصلتهم - ليس فقط إلى ساحل الأمن والغنى - بل إلى غنى العزة والسؤدد الذي نافس منذ البداية أشهر الحضارات والنظم السياسية، بل وتفوق عليها بعد ذلك. كما

أن سلوكه الإنساني وكرامته قد أضافا سموًا لزعامة هذا «الحكيم». بهذه الطريقة كانت زعامة النبي ﷺ في ميدان «النظر» و«العمل» بلا منازع، وكان قوله وفعله هو فصل الخطاب. ولكن مع رحيل أسوة المجتمع الإسلامي العظيم، اصطدم الناس من جهتين بـ«المشكلة».

الجهة الأولى: انتهاء نزول الوحي واعتماد الناس على «عقولهم» في الغالب: وعلى إدراكاتهم عن «الوحي» فيما أتى به و«غير الوحي» فيما لم يأت به.

والجهة الأخرى: هي زعامة المجتمع.

ولهذا بدأت معركة آراء تختلف حول من هو جدير بالزعامة؟ وكان الخلاف على المشهورين من صحابة النبي ﷺ المقربين.

هذه الاختلافات - شئنا أو لم نشأ - زادت من «مشكلة مشروعية» النظام السياسي، وتسببت في أن الأمة الإسلامية لم تشهد في أي زمان قط: وحدة راسخة أو تجمعًا مطمئنًا على قلب واحد. ومنذ تلك اللحظة أصبح المجتمع الإسلامي الناهض في أتون دائم، يضطرم من الصدامات والاضطرابات الداخلية.

من قلب هذه المشكلة، أشرقت شمس حظ الأسرة العباسية فانقلبت على الحكومة الأموية المتسلطة، لكن قبل هذا ضاعت حلاوة النصر من أفواه المنتصرين وازدردت تلك القوى علقم نشوزها . فإنه رغم نفوذها على كثير من الأراضي الإسلامية، فإن كثرة الحكومات المنشقة صعّب الأمور عليهم. وأضرّت ثورات هذه القوى واضطراباتها حكام بغداد. وعلى هذا النحو، بدأ منذ القرن الثالث الهجري عصر انحطاط الخلافة العباسية وأصبحت السلطة الإمبراطورية والتي كانت ذات يوم تسمح - من فرط اتساعها - أن يقول الخليفة للسحابة: «أمطري حيث شئت، فسيأتيني خراجك» قد تبدلت إلى سلطة مسلوبة الإرادة! وألعوبة في يد السلطة المدججة بالسلاح المحيطة بها في مركز الخلافة، والمستترة خلف قهر السلطات المحلية الاستبدادية السيئة، والتي كانت تُعلن علاقة ظاهرية وارتباطًا بالخلافة الرسمية فقط من أجل أن تدفع عن نفسها تهمة الانتساب لـ«الخوارج». ولم يستمر الأمر طويلاً حتى أصبحت الخلافة ألعوبة في يد سلطة «بني بويه»، ثم وقعت في قبضة «آل سلجوق»، وإلى جانب وجود الخلافة، حكم

في كل زاوية أو ركن أمراء محليون وحكومات محلية كانت تقريبًا مستقلة، وذلك في شرق العالم الإسلامي وغربه، وبناء على طبائعها الاستبدادية، كانت تفعل ما تريد ثم بعد فترة تقع في يد قوم آخرين أقوى، أو في يد نظام استبدادي جديد.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الأول

(١) الصفَّار: هي مهنة جلي النحاس (تبييض النحاس) ومن المعروف أن أسرة يعقوب بن الليث كانت تعمل بمهنة جلي النحاس، ولذلك أطلق عليها اسم الصفَّار. (المترجمة).

(*) العيَّار: الكثير التجوال والطواف، وتاريخيًا هي فرقة ظهرت في مراحل من التاريخ الإسلامي، تقوم بقطع الطريق، وهي خارجة على السلطان الغافل عن شئون البلاد. وتظهر مثل هذه الفرق في ظل ظروف سياسية وتاريخية معينة، وتحاول الاستئثار لنفسها بالسلطة أو المال أو بهما معًا. (المترجمة).

(٢) تاريخ سجستان، ويرايش جعفر مدرس صادقي، نشر المركز، ط (١)، ١٣٧٣ش، ص١١٣، ١١٤ (بالفارسية).

(٣) هذا رأي مؤرخي الشيعة، أما مؤرخو السُّنة فيرون على بن أبي طالب هو آخر الخلفاء الراشدين، ومنهم من يرى عمر بن عبدالعزيز خامس الخلفاء الراشدين - (المترجمة).

(٤) الفتوح، ابن أعثم الكوفي، ترجمة محمد بن أحمد المستوفي الهروي، ط٣، ١٣٧٣ش، ص٧٦٩، وفي النسخة العربية لنفس الكتاب انظر، ج٤، ص١، ص١٦٤.

(٥) مراد الفارابي من القهر هو التجبر المبني على القوة والتزوير.

(٦) ارجع إلى مقدمة ابن خلدون، دار احياء التراث العربي، ص٢٠٢ - ٢٠٨.

(٧) مروج الذهب، المسعودي، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ج٣، ص٤ - ٤.

(٨) تاريخ إيران بعد الإسلام، د. عبدالحسين زرينكوب، نشر إمير كبير، ط٦، ١٣٧١ش، ص ٣٦٦. توضيح الملل ترجمة الملل والنحل للشهرستاني، ترجمة مصطفى ابن خالقداد الهاشمي العباسي، تصحيح سيد محمد رضا جلال النائيني، طبعة إقبال، ط٤، ١٣٧٣ش، ج١، ص١٤٥.

(٩) هنالك رأي نخرج به من كل الروايات التي تحدثت عن فتح إيران وكيفية استقبال الإيرانيين - وكل القوميات والبلاد الأخرى التي فتحها المسلمون - للمسلمين والشريعة الجديدة. والرأي اليقين المنصف حول هذا الأمر، يفيد بأن شعب إيران، وكذلك كثير من البلاد التي فتحت؛ كانوا يعاصرون - مع دخول الإسلام إليهم - نهاية عصر طويل من الذل والمعاناة، وبداية مرحلة جديدة واعدة في حياتهم. وهذا الرأي قائم سواء تصدى الشعب لجيوش المسلمين أو لم يتصد لهم، فإنهم سريعًا ما ربطوا بين مكانتهم الواعدة وبين النصر أو الهزيمة. كانت رسالة الدعوة التي أحضرها معهم الفاتحون هي شريعة الإسلام، وقد أنهت هذه الشريعة الامتيازات القديمة للنجباء والموابذة (كهنة المجوسية)

التي كانت تستعبد وتحتقر - خلال قرون طويلة سابقة - غالبية شعب إيران، وأقامت جدراناً عالية بين الطبقات، طبقة (الواستريوش) وهي طبقة الزراع في العهد الساساني وهي واحدة من طبقات أربعة للشعب في هذا الزمان (ارجع إلى لغتنامه دهخدا، ج٤٩، ص٧١)، وطبقة (الأسپوهر) وهو لقب نجباء الإشكانيين والساسانيين وأصحاب المناصب في الدولة والجيش (نفسه، ص٧٠). ومن الواضح أن المقاومة قد استمرت ضد الإسلام، طالما استمرت هذه التقاليد الطبقية القديمة، وامتنع عامة الناس عن فهم محتوى هذه الرسالة (شريعة الإسلام) المليئة بالمعاني، أضف إلى هذا الغرور القومي (العرقية أو العنصرية التي تبلورت في الشعوبية)، وعدم تقبل أو تحمل التعاون مع العنصر العربي، خاصة وأن أخلاقيات الإسلام لم تكن قد ترسّخت في المسلمين من العرب (من المعروف أن العصبية القبلية كانت أحد العوامل التي ظهرت في المشرق الإسلامي وأدت إلى انهيار الدولة الأموية «المترجمة»)

أما فيض الموجة الإنسانية التي امتلأت بها حياة المدن والطرق - في مدة قصيرة - من الفاتحين إثر فتح المدائن ومعركة نهاوند في جميع أنحاء إيران، فقد تغلبت تدريجيًا على شعور العداء للأجنبي Xenophobia، وفتح الواقع الناتج عن مشاعر مجربة عيون الطبقات الإيرانية على ما ظلت محرومة منه لقرون طويلة فتطلعت إلى آفاق جديدة.

وأعلن الفجر الجديد المُشرق على الدنيا أنه بحكم القرآن الكريم: لا يجوز أن يتخذ الناس بعضهم البعض عبيداً؛ وأنه لا يحق للموابذة والأسپهراتيين بأي حال من الأحوال أن يقسّموا ما يتعلق بالدنيا (كيتك) والآخرة (مينوك) فيما بينهما، وحرمان (الواستريوشانيين) والزراع والرعاة من ملكية أي شيء. ونتيجة لهذا، فرّ كثير من الأسپوهراتيين والموابذة والآزاتايين بصحبة الملك يزدجرد، أو في إثره، وفي عُجالة من الغرب إلى الشرق ومن ولايات فارس وماد وفهله إلى خراسان وطبرستان، أو في اتجاه نهر أموي، وأغاروا على الثروات والأموال، ثم اشتروا أنفسهم بأن أطلقوا عبيدهم ورعاياهم كما أمر قادة الفتح المسلمين. وكان من علامات طلوع الفجر الجديد انتهاء مرحلة «صيام الخمس»، وانتهاء حياة البذخ لأشرافهم، وبذلك بدأ عصر جديد في حياة شعب إيران (تاريخ شعب إيران، ج٢، ص١٢، ١٣).

ولم يدم الأمر كثيراً، حتى رأى الشعب شيئًا في سلوك الخلفاء (بعد عصر الراشدين) وعمالهم. هذا الشيء لا يتفق مع تصورهم عن الحياة الإنسانية، ولا يتواءم مع العدل من منظور الشريعة الإسلامية، فأدركوا أن هناك فرقًا كبيراً بين ما حصلوا عليه في أيديهم وبين التجربة التي بدأت

بالمقارنة مع عصر الخلافة في المدينة المنورة: لم تكن حكومة دمشق - بني أمية - شيئًا غير ردة أو نوع من التراجع إلى الظلم الجاهلي المعادي للإسلام، حتى أن عامة المسلمين - برغم أنهم كانوا يطلقون على غالبيتهم لقب ملوك - إلا أن الأمر لم يخل فيما بينهم من

الطعن في حق الخلفاء. حدث كل هذا وقد مضى أقل من قرن واحد على سلطة الإسلام وعلى الحكم باسم الخلافة، فجاء خلفاء كانوا في الغالب بضعة من الحكام القاسدين الشهوانيين الذين لا يشغل بالهم شيء سوى القنص والنساء والخمر. كما تسلط حُكام أقوياء مثل زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف وخالد بن عبدالله القسري على أموال المسلمين وأعملوا القتل والسجن والقهر في المسلمين، كما أحيوا عصبية العرب الجاهلية بين القبائل؛ وعرّضوا المسلمين من غير العرب والمعروفين بالموالي للتهديد وللمضايقات، واعتبروهم من العبيد المحررين أو أعلى قليلا. كانت هذه السياسة القائمة على التفريق بين المسلمين من غير العرب؛ والعرب المسلمين، سببًا في قيام المعارضة، كما كانت سببًا أيضًا في ارتباط الأحزاب والفرق المعارضة للخلافة ببعضها البعض، خاصة فرقتي الشيعة والخوارج (نفسه، ص٣١-٣٢).

(١٠) قامت الشعوبية في صلب نشأتها بسبب سياسة التمييز العرقي الأموية، ثم جمعت حولها كثيراً من المعارضين للحكومة؛ إلا أن مكانتها قد ارتفعت في العصر العباسي فاعلنت نفسها جزءًا من الحركات القومية. ولكن العباسيين ارتفعوا فوق نظرية الأقوام والعرقيات - على الرغم من نفاقهم وعدم صبرهم على مواجهة المعارضين - كما ابتعدوا عن العصبية الجاهلية والعربية واعتمدوا تدريجيًا على النضج الفكري وعلى القوة. وبديلاً عن جواسيس الأمويين الذين كانوا في الغالب من العنصر العربي، بحث العباسيون عن جواسيس لهم من العرب، ثم نزل الميدان بعد ذلك - من غير العرب - الإيرانيون أولا ثم الأتراك. وكان ظهور الدولة الإيرانية وانهيار (العنصرية) الإيرانية في إيران واستقلالها النسبي - برغم أنها كانت تُعرف في الغالب رسميًا بتبعيتها للخلافة - هذه الأسباب كلها قللت من الشعور بالشعوبية.

ومن ناحية أخرى، فإن رغبة الشعب في المساواة ومقاومة الظلم قد وجدت مرامها في الدعوة الشيعية. ولما كان العصر هو عصر إيمان ورغبة في التدين، فقد لاقت الحركات المُطالبة بالعدل والمساواة والتي تقوم على الدين؛ القبول عند غالبية الشعب. وفي الوقت نفسه، كانت هذه الحركات تضعف وتتفكك إذا ما لاح فيها آثار أو ملامح من الشعوبية، خاصة في الحركة المذهبية الشيعية (مشتملة في ذلك على الزيدية والإسماعيلية والإمامية).

(١١) الكامل في التاريخ لابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ج٥، ص٣٨٠، ٣٨١.

(١٢) مروج الذهب للمسعودي، ج٣، ص٢٣٩. ارجع إلى الكامل لابن الأثير، ج٤، ص٣٥٦.

(١٣) المروانيون: المقصود بهم أبناء مروان بن الحكم بن العاص بن أمية، وكان رسول الله ﷺ قد طرد الحكم بن العاص من المدينة المنورة لتجسسه عليه في إحدى حجراته، ثم أعاده الخليفة عثمان بن عفان إلى المدينة أثناء خلافته؛ وآثر ابنه مروان واتخذه وزيراً له

ومشيراً. وفي عهد يزيد بن معاوية عاد مروان إلى الشام وظل بها حتى تولى الخلافة الأموية بعد معاوية الثاني بن يزيد في عام ٦٤هـ، وبذلك انتقلت الخلافة الأموية من الفرع السفياني إلى الفرع المرواني. ومما يؤخذ على مروان بن الحكم اتهامه بالكتاب المكذوب على عثمان أثناء فتنة قتل عثمان، وإن كان الدليل لم يقم على ذلك. (انظر د. حسن إبراهيم، تاريخ الإســـلام، المجلد الأول، ط٧، القـــاهرة، ١٩٦٤م، ص٢٨٨: ٢٩١) (المترجمة).

(١٤) هم الغلاة المتطرفون الذين يبالغون في تعظيم شخصية ما حتى درجة التقديس ويضفون عليها صفات إلهية، منهم من الفرق الشيعية: فرقة العلوية، وكذلك من الغلاة فرقة المشبهة الذين يشبهون الله بالإنسان، والمجسمة الذين يجسمون.. وغيرهم (انظر، تاريخ الإسلام، م٢٣، ص٢٢٤. وانظر أيضاً، د. محمد عبدالحي شعبان، الثورة العباسية، ترجمة عبدالمجيد القيسي، دار الدراسات الخليجية، ص٢٢٥) (المترجمة).

(١٥) المقصود إحدى الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه، (انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة، ص٢٠٢: ٢٠٤). (المترجمة).

(١٦) المزدكيون، هم أتباع مزدك بن بامداد (٤٨٨، ٥٣١م). تقضي تعاليم المزدكية بشيوع الأموال والنساء فتكون ملكاً للناس جميعاً وأنه يجب أن تبقى كذلك، أظهر مزدك كتاباً سماه (زند) وزعم أن فيه تأويل الأفستا كتاب زرادشت، فنسب أصحاب مزدك إلى زند فقيل (زندي) وعربت الكلمة إلى زنديق. أعدم مزدك في عهد خسرو بن قباد (٥٣١، ٥٧٩م). (انظر، كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة د. عبدالنعيم حسنين، ص١٦٩ وما بعدها.) (المترجمة).

(١٧) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٣٨٩.

(١٨) مروج الذهب، ج٢، ص٢٩٢.

(١٩) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤٠٥، ٤٠٩.

(٢٠) المقصود حركة الحسن بن زيد العلوي في طبرستان، والتي نشأت عنها الدولة الزيدية عام ٢٥١هـ (المترجمة)

(٢١) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٢٨٨. بعد وفاة السيدة فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ تزوج علي بن أبي طالب من امرأة من بني حنيفة من بني كيسان، وأنجبت له محمداً الذي اشتهر باسم محمد بن الحنفية نسبة لأمة. ثم حدث أن انتقل حق الإمامة من بيت علي إلى بيت العباس أثناء الدعوة السرية للرضا من آل محمد على يد أبي هاشم بن محمد بن الحنفية زعيم الشيعة الكيسانية، وعرفت هذه الحادثة تاريخياً بميراث الكيسانية، تقول القصة: إن الخليفة الأموي سليمان بن عبدالملك قد استدعى أبا هاشم إلى دمشق وأكرم وفادته ثم دبر أمر قتله خشية أن يدعو إلى نفسه، فدس له من سمه وهو في طريقه إلى الحميمة - وهي قرية صغيرة في أرض الشراه بين الشام والحجاز - حيث كان يقيم محمد بن علي بن عبدالله بن العباس. وقد قيل: إن أبا هاشم لما شعر بدنو أجله، قصد محمداً هذا وأفضى إليه بأسرار الدعوة الهاشمية ونزل له عن حقه في الإمامة (انظر د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، م٢، ص١٠، ١١) ثم انتقلت الإمامة من بعده إلى إبراهيم الإمام بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس. (المترجمة).

(٢٢) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٥٩١.

(٢٣) الكامل لابن الأثير، ص٤٨١.

(٢٤) نفسه، ص٥٩١.

(٢٥) نفسه، ص٥٠٢.

(٢٦) نفسه، ص٥٢٩، ٥٥٥.

(٢٧) نفسه، ص٥٦٠.

(٢٨) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤١٨.

(٢٩) نفسه، ص٤١٤، ٤١٥. يذكر ابن الأثير في كتابه بداية تأسيس بغداد في عام ١٤٥هـ.ق وتكاليف تأسيسها مبلغ أربعة ملايين وثمانمائة وثلاثة وثلاثين درهماً. (نفسه، ج٥، ص٥٧٣، ٥٥٧، ٥٧٥).

(٣٠) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤٢١ - ٤٢٢.

(٣١) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤٢٦.

(*) الخانقاه: دار تخصص للمتصوفة في العصور الإسلامية الأولى، يعيش فيها المُريد وينقطع لممارسة مقامات التصوف، وكانت توقف عليها الأموال (المترجمة)

(٣٢) مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي، ماجد فخري، الترجمة الفارسية، ص٢٥٣.

(٣٣) نفسه، ص٢٥٤.

(٣٤) نفسه، ص٢٥٥.

(٣٥) تاريخ شعب إيران، ج٢، ص٥٦.

(٣٦) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤١٧.

(٣٧) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص٤١٦.

(٣٨) نفسه، نفس الصفحة.

(٣٩) من المعروف سيطرة العنصر التركي على الخلافة في عصر الخليفة المتوكل، وكان هذا العنصر متمثلاً في القادة العسكريين من العناصر التركية في جيش الخلافة.

(٤٠) يُشير إلى حكومات أو دول فارسية مثل الطاهرية والصفارية والسامانية (المترجمة).

(٤١) نفسه، ص٣٨.

(٤٢) المقصود هنا العراق العجمي وليس العربي وهي تسميات مرتبطة بالعصر ولا تستعمل الآن.

(٤٣) «الحكمة الخالدة»، مسكويه الرازي، ترجمة شرف الدين عثمان القزويني، تصحيح محمد تقي دانش پژوه، منشورات جامعة طهران، ١٣٥٩ش، ص٢٠-٢٢.

(٤٤) الكامل لابن الأثير، ج٥، ص٤٢٣ وما بعدها.
(٤٥) الكامل لابن الأثير، ج٦، ص٢٠-٢٣.
(٤٦) نفسه، ج٥، ص٤٤٥.
(٤٧) تاريخ شعب إيران، ج٢، ص٢٧٥.
(٤٨) الكامل لابن الأثير، ج٨، ص٤٤٩ - ٤٥٠.
(٤٩) تاريخ شعب إيران، ج٢، ص٤٣٣.
(٥٠) تاريخ شعب إيران، ج٢، ص٤٨٩-٤٩٠.
(٥١) التاريخ السياسي للإسلام، تأليف الدكتور حسن إبراهيم؛ ترجمة أبو القاسم بايندة، مؤسسة نشر جاويدان، ط٤، ١٣٦٠ش، ج١، ص٣٩٢-٣٩٥.
(٥٢) تاريخ الإسلام السياسي، ص٣٩٦-٣٩٨.
(٥٣) نفسه، ص٢٠٣.
(٥٤) تاريخ الإسلام السياسي، ص١٩١.
(٥٥) نفسه، ص٢٠٠.
(٥٦) نفسه، ج٣، ص٥٠١، ٥٠٢.
(*) قام بمحاولة لفتح الإسكندرية عام ٣٠٧هـ.ق، ولم تنجح، ثم محاولة ثانية عام ٣٢٤هـ.ق وأيضاً لم تنجح، وتم الفتح عام ٣٥٨هـ. وضع جوهر الصقلي أساس العاصمة الفاطمية - القاهرة - في ١٧ شعبان عام ٣٥٨هـ، وانتقل المعز لدين الله إلى قصره بها في ٧ رمضان عام ٣٦٢هـ - (المترجمة).
(٥٧) نفسه، ص٥٠٨. وأضح أن المقصود هو «النوبة» وليس «نومة» وقد وردت هكذا في النص الأصلي للكتاب، وذلك لأنه لا توجد مدينة بهذا الاسم في العالم الإسلامي (ارجع إلى معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج٣، حرف النون) كما أن ما ذكره حسن إبراهيم في تاريخ الإسلام هو «النوبة» (انظر ج٣، ص١٦٨) وليس «نومة» لذا وجب التصحيح. (المترجمة)
(٥٨) نفسه، ص٥٠٨.
(٥٩) نفسه، ص٥١١.
(٦٠) لغتنامة، دهخدا، ج٩، ص١٣٢٢٦.
(٦١) تاريخ الحضارة، عصر الإيمان، ترجمة أبو القاسم الطاهري، مؤسسة النشر والتعليم للثورة الإسلامية، ط١، ١٣٦٧ش، ص٨١٤.
(٦٢) الكامل لابن الأثير، ج١٢، ص٣٦١.
(٦٣) لغتنامة دهخدا، ج٢، ص١٨٧٥٦، ١٨٧٥٧.
(٦٤) نفسه، ص١٨٧٥٧.
(٦٥) تأسست الدولة العثمانية في عام ٦٩٩ هـ.ق، ودامت حتى عام ١٣٤٢هـ.ق، وتولى آل

عثمان أو ملوك العثمانيين السلطة ما يقرب من ثلاثة قرون، واتسع نفوذ حكمهم من بودابست وساحل الدانوب حتى شلال أسوان في مصر، ومن ساحل الفرات حتى مضيق جبل طارق، واستولوا على ممالك شبه جزيرة البلقان والشام ومصر والجزيرة العربية. وكان أشهر ملوك هذه السلسلة السلطان محمد الثاني المعروف بالفاتح والذي فتح القسطنطينية عام ٨٧٥هـ (دهخدا، ج١، ص١٤٤). واختار ملوك العثمانيين لقب أمير المؤمنين منذ العقد الثالث من القرن العاشر الهجري. ثم بدأت أيام نكبة العثمانيين بعد السلطان سليمان خان الكبير. وفي البداية خرجت الولايات الأوروبية عن السلطة العثمانية، ثم سقطت أقسام منها في حرب روسيا. كما ظهر داخل الدولة العثمانية الهرج والمرج. وفي عام ١٣٠١هـ. استقلت مصر بقيادة محمد علي باشا، وخرجت من سلطة العثمانيين، وقبلها أخذت الجزائر وتونس استقلالاً نسبيًا عنها (دهخدا، ج٩، ص١٣٨٩٥). وأخيرًا انتهى العصر العثماني في عام ١٩٢٣م (١٣٠١هـ.ش). وفي ١٣ أكتوبر ١٩٢٣م (١٣٠٢هـ.ش) عرفت أنقرة كعاصمة جديدة لتركيا، وكان هذا التحول في الحقيقة قطعًا تامًا للصلة بالماضي وبما يربطهم بعصور سلاطين العثمانيين. وأعلنت الحكومة الجديدة «الجمهورية» وانتخبت «مصطفى كمال» ملقبًا بلقب «أتاتورك» كأول رئيس للجمهورية (دراسة المجتمع والثقافة التركية، تأليف شادان برويز، ترجمة زهرا بريساني، مركز الإطلاع والتحقيق الدولي، ١٣٧٢، ص٥٤) وكانت تركيا التي تحملت لقرون سلطة المستبدين تحت لقب خليفة وأمير المؤمنين، قد بدأت تاريخها الجديد ولكن المظلم، والذي أعادت فيه المستبدين أيضًا بالقوة، وهجم العهد الجديد على المجتمع بأحلام التغريب المحض عن طريق محو الهوية ومحاربة الدين.
(٦٦) تاريخ إيران منذ البداية حتى انقراض القاجارية، تأليف حسن بيرنيا (مشير الدولة) وعباس إقبال، مكتبة الخيام، ط٣، صيف ١٣٦٢ش، قسم التاريخ المفصل لإيران من صدر الإسلام حتى انقراض القاجارية، ص٦٦٢.
(٦٧) حينما توفي أقوى ملوك الصفويين عباس الأول في ٢٤ جمادي الأولى عام ١٠٣٨ هـ.ق، وسواء عمل على تقليل أو زيادة أسباب الاضطراب في أحوال إيران، إلا أنه قلل من خطر هجوم الأجانب على بلاد إيران بتأسيس جيش قوي، كما غلّ يد قادة الولايات، وقلل من تمرد قادة القزلباش وقمع المتمردين - قلوا أو كثروا - واستطاع أن يوطد الأمن والاستقرار النسبي في إيران، «تحسنت الأوضاع بمد جسور العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول الأخرى، لكنه استولى على هذا كله بتكبّر وتحجر قلب مثيرين فما أكثر العيون التي سُملت والآذان التي قطعت بأمر الشاه، بالإضافة إلى أمر اشتهر في حكمه، وهو وجود عدد من آكلي لحوم البشر يقطعون من يثور عليهم غضب الشاه إربا إربا ثم يأكلونهم! (تاريخ الصفويين، تأليف أحمد تاجبخش، نشر نويد، شيراز، ط١، ١٣٧٢ش، ص٢٩٢). وحينما توفي الشاه الذائع الصيت كان أولاده الأربعة، الأول

الأمير صفي وكان شابًا يافعًا جميلاً، قد قتل بأمر الشاه؛ والأمير سلطان والأمير إما مقلي؛ كلاهما سُملت عيناه بأمر الأب، وابنه الأخير الأمير طهماسب كان قد مات في حياة أبيه (تاريخ إيران، تأليف پيرنيا وإقبال، قسم تاريخ إيران المفصل، ص٦٩١). وبهذا الشكل لم يبق أحد قط من أولاده ليخلفه، وكان هو قبل وفاته قد اختار مضطرًا الأمير سام بن الأمير صفي خليفة له، والذي جلس على العرش باسم الشاه صفي في عام ١٠٣٨هـ.ق، وعمره سبعة عشر سنة (نفسه، ص٦٩١). وتدهورت السلطنة الصفوية بعد الشاه عباس رويداً رويداً إلى أن ضعفت ـ كما تقضي طبائع الاستبداد ـ إلى أن وصل هذا الضعف والانحطاط إلى نهايته في عهد السلطان حسين، وطوى هجوم الأفغانيين التدميرى على إيران صفحات الحكومة الصفوية، ووضع آخر ملوك الصفويين المخلوعين بيده التاج على رأس محمود الأفغاني واحتسب هذه الفاجعة واستسلم للأقدار الإلهية (نفسه، تأليف د. تاج بخش، ص٤٥٣-٤٥٤). وبعد الشاه سلطان حسين أُطلق على ابنه الشاه طهماسب الثاني ولكن كان استيلاء الأفغان على القسم المجاور من إيران قد زلزل من جديد استقرار هذه السلطنة وأفشي الهرج والمرج في سائر الأقسام، وأيضًا الاختلافات داخل الأسرة الصفوية، وكان ظهور «نادر الأفشاري» وشجاعته وكذلك انتصاره على المعتدين الأفغان قد مهد الساحة للانهيار الكامل للملكية الصفوية، وجلس نادر رسميًا على العرش في يوم الخميس ٢٤ شوال ١١٤٨هـ.ق (نفسه، ص٥٢٠). إن صفتي وعي وبسالة نادر مع صفتي قسوته وسوء رأيه، اللتين هما متلازمتان لطبع المستبدين المستهترين؛ لم تقدرا أن تكونا بداية لأساسيات مختلفة المنظور تقرر المصير الإيراني ثم ـ أخيرًا ـ تاريخ إيران. ونترك العهد القصير لـ«الزنديين» إلى العهد «القاجاري» الذي كان ـ في الواقع ـ يتزامن مع عصر أكثر المشاعر مرارة في تاريخ شعب إيران وفي العالم الإسلامي إجمالاً: العصر الذي وصل فيه الغرب إلى أوج درجات الغرور واتجهت نيته بوجهها الاستعماري القبيح إلى الاستيلاء على كل ما هو غير غربي، وكان العالم الإسلامي في المقابل يتشبث بتلابيب أسوأ عوامل الانحطاط والتدهور. وسوف نعود في نهاية الكتاب مرة أخرى إلى هذه الأحداث.

المبحث الثاني

إرهاصات العقيدة والفكر

إلي جوار المصادمات السياسية، ظهر في مجال الفكر والثقافة دور نشط متتابع، أثمر نتائج مهمة وعظيمة في المجتمع الإسلامي وأفاد جميع البشر بصورة ما. إلا أن هذا المجال قد تعرض أيضًا لصدامات وجدل. من الخارج: صدام ثقافة وحضارة مع ثقافات وحضارات أخرى، وداخليًا في المجتمع الإسلامي: صدام فكرى لطوائف وجماعات ذات ميول ورؤى مختلفة.

ونحن نعلم أنه بنهاية القرن الثالث الهجري، جاء عصر استفحال التدهور في الأمور السياسية، ثم تلا ذلك بعد حين: عصر توقف ازدهار المسيرات الفكرية والعلمية. وكان الإسلام قد زرع بذورها في القلوب ونمت من خلال احتكاكها بالتجارب الفكرية وعن طريق ارتباطها بالشعوب والحضارات الأخرى، وجدالها مع كل أولئك، ولاشك في أنها نمت في مناخ مليء بالنزعات السياسية والقومية والمذهبية، خاصة تلك البذرة التي من الممكن أن نسميها «عقلانية المسلمين» والتي نمت طوال القرن الثالث: وأزهرت في القرن الرابع، ثم أثمرت فاكهة مختلفة الألوان والمذاق، وكان آخرها وأكثرها دسامة، الحكمة المتعالية لـ«صدر الدين محمد الشيرازي»؛ وليس صدفة أن العصر الذي تلا عصر «الملاصدرا» هو عصر العقم الكامل ـ تقريبًا ـ لهذه الشجرة.

على كل حال، انتعش فكر المسلمين في جميع الفروع خاصة في القرنين الثالث والرابع وحقق تقدمًا كبيرًا حتي وصل إلي أعلي القمم، ولو أننا نستطيع أن نشهد هذا انسدم بعد ذلك أيضًا في كثير من الفروع، سواء استعرضناها طولا وعرضًا أو عمقًا، أو استعرضنا المستجدات.

ولكننا نستطيع أن ندّعي ـ وبجرأة ـ أن كل هذه الكثرة في الكمية؛ وهذا الاستعداد الكيفي ـ من جميع جوانبه ـ والذي يوسع مجالات الفكر والعقلية المتفكرة

والمتأملة للمسلمين، لم يتعد القرنين الثالث والرابع الهجريين، بمعنى أن النواحي الفكرية الأساسية والأهداف قد تحددت خلال نفس القرنين؛ ودوّنت مهام العلوم الشرعية والفلسفية والعرفانية، وحدودها الكلية ومصيرها المحتوم تقريباً حتى النهاية.

مكانة الفكر في الحضارة الإسلامية

من الأمور اللافتة لنظر أي باحث منصف، غزارة النصوص العلمية والفكرية والمعرفية المختلفة للحضارة الإسلامية، كما يلفت النظر أيضاً انتشار آثارها المختلفة وتوفّر شروح لها. ولقد نظر علماء ومحققون مسلمون في كل جزئية من جزئيات الحضارة الإسلامية وفي شعابها وفروعها وبحوثها، وأيضاً في نظرياتها العميقة؛ واكتشفوا آفاقاً جديدة للفكر البشري، كل هذا - قل أو كثر - قد ظهر بوضوح في الآثار الباقية للحضارة الإسلامية، وقد دوّن هذه الآثار علماء غربيون غير مسلمين أو باحثون فضلاء من المسلمين، ولاشك في أن الخوض في تفصيلات هذا التدوين يفوق الطاقة ويضيق به مجال البحث الذي بين أيدينا.

أما ما يجب الإشارة إليه وجدير بالذكر حقاً، فهو أن الحركة الفكرية في العالم الإسلامي، وكذلك حضارة المسلمين، قد خضعت للتأثير والمنافسة مع ثلاثة أحداث مهمة نستطيع - بقليل من التجاوز - أن نصنفها تحت ثلاثة موضوعات: «التشريع» و«التصوف» و«التعقل» (إعمال العقل في التدبر والحكمة). كما نؤكد على حقيقة أن المقصود من عنوان «التشريع» هو تفحّص القضايا الظاهرة من أمور الدين، وهو أمر عام لا يُقصد منه الأصول أو الفروع. والمقصود من «التصوف» إلمام عام بالعرفان (وليس المقصود تقسيماته النظرية والعملية). أما المقصود من «التعقل» فهو نوع من الرؤية الفلسفية، وهي في كل الأحوال متأثرة بأفكار الحكمة وآثارها التي انتقلت من اليونان والإسكندرية - مباشرة - إلى العالم الإسلامي ولاقت فيه القبول.

وفي القرن الرابع الهجري، وهو عصر ازدهار «الحضارة الإسلامية» كانت المسارات الثلاثة المذكورة في ميدان الفكر الإسلامي: قد توطدت أصولها وأعمدتها وبقيت في تاريخ الأمة الإسلامية، بل وأوجدت كل واحدة منها على حدة أعلامها وأتباعها أيضاً.

وقد اتجهت هذه المسارات الثلاثة إلى بعضها البعض - حسب ميولها - وفي أحيان ثانية كانت في حالة حرب، وفي أحيان ثالثة في حالة وئام. أما من خاض في خضم هذه الأحداث والمسارات وكان لهم أكبر الأثر في مصير المسلمين، حيث أسسوا أوسع القواعد وجذبت أعمالهم أكثر الأتباع؛ فهم «الفقهاء». فقد كان أكثر طلابهم من العامة نوعاً ما؛ وكان حظهم في المسارين الآخرين قليلاً نوعاً ما، وبرغم أن كثيرين من أهل المسارين الآخرين كانوا أيضاً فقهاء، إلا أنهم كانوا دائماً في درجة أقل عند طبقة العامة.

كان الفقهاء يعتمدون على الفطرة السليمة ولكن الثابتة والمستقيمة، وكانوا أيضاً يرجعون إلى الأعمال السابقة لأعلامهم القدامى.

إن زمن تبلور أفكار الفقهاء وكذلك نشرها، يسبق ظهور الزهد والتصوف، وكذلك هو سابق على ظهور أحداث أو مسيرة إعمال العقل الفلسفي داخل المجتمع الإسلامي.

استقرار الشريعة وظهور الفقهاء

حينما جاء الإسلام، جلب معه حلاوة الإيمان، وكان من يدخل فيه يتبع فؤاده ويسير في مختلف الدروب إلى وادي الإيمان الممتع من أجل أن ينال السعادة والرضا في الدنيا والآخرة. وكان في سيرة صاحب الشخصية الفريدة والمنبت الأصيل، رسول الإسلام ﷺ وسريرته، الكفاية من أجل راحة قلوب الباحثين عن الأمن والحقيقة. وكانت الوسيلة إلى تحقيق اليقين وترسيخ العقيدة في نفوس الناس، هي البرهان العقلي والفلسفي كي يصلوا إلى درجات الإيمان العليا، ولكن - للأسف - كان أغلب الناس غير قادرين على فهم هذا وإدراكه.

اهتم المسلمون الأوائل بحفظ الوحي الإلهي، القرآن، وسيرة النبي ﷺ وأحاديثه، ونتج من ذلك علوم القرآن ومنها التفسير، وعلوم الحديث، ومنها تصنيف الأحاديث، ثم الفقه، وذلك حتى يهتدوا بها في حياتهم العملية. ثم ظهرت بعد ذلك علوم التصوف والكلام والفلسفة.

هؤلاء المسلمون الذين أخذوا عقيدتهم الصلبة القوية عن طريق «الوحي»، كانت الأهمية الأولى لديهم هي معرفة ما كلفهم الله في الحياة على مستوى الفرد والجماعة؛ وقد عرفوا هذه التكاليف عن طريق الالتزام بظاهر الوحي.

إن «الدين الإسلامي» هو الإيمان بالعقيدة والشريعة اللتين تكفّل «الوحي» الإلهي بتوضيحهما، تلك الشريعة التي تجلت في المناسك، والمعاملات والآداب والسلوك، وتضع الأخيرة الخطوط الرئيسية لحياة المجتمع.

يتطور الفقه بظهور مسائل وقضايا جديدة، لم يجد لها الفقهاء في القرآن أو السيرة نصوصًا مباشرة، فاجتهد أبو حنيفة وأعلام الفقهاء الآخرون في استنباط الأحكام، سواء بالقياس، أو البحث عن الإجماع بين الصحابة والعلماء، أو المصالح المرسلة، أو غير ذلك من وسائل الاجتهاد.

مع امتداد العالم الإسلامي بالفتوحات، دخلت أقوام أخرى بثقافات وأديان وفلسفات مختلفة داخل حدوده، وشهدت الساحة الفكرية جدلاً جديدًا بأسئلة مختلفة نابعة من تلك الثقافات والأديان والفلسفات المختلفة، أضف إلى ذلك دخول ما سمي بـ«علوم الأوائل» إلى الفكر الإسلامي؛ وانتقال الأفكار والعلوم والتجارب الذهنية والعملية لليونانيين والإيرانيين والهنود إلى العالم الإسلامي على إثر حركة الترجمة التي قامت في حماية خلفاء العصر العباسي الأول وفي رعايتهم؛ وزادت الأسئلة والشبهات التي نتجت عن طوفان الاختلافات السياسية وعن الفِرق التي أصبحت أكثر تعنتًا وتخريبًا بصورة لم يستطع معها الفقهاء من أهل التبسيط والظاهرية الأوائل الذين بحثوا في العلوم والمعارف الدينية أن يجيبوا عنها.

وتقدم المعتزلة - وهم من عُرفوا رسميًا برواد أهل الكلام من أصحاب المدارس في مجال الفكر الإسلامي - تقدموا إلى فهم الدين وإلى حلّ المشكلات والأسئلة التي ظهرت بشكل طبيعي، واعتمدوا في ذلك على مصداقية العقل. وقد وجدوا الحماية - رسميًا - لمبادئهم في بلاط الخلافة العباسية منذ زمان المأمون، وأفسح هذا لهم الميدان يطرحون فيه مبادئهم العقلانية حول الدين - بهدوء وراحة بال - فافتعلوا المشكلات الصارمة لمواجهة الظاهريين، وكان أهل الظاهر قد شعروا بالخطر لدخول عنصر العقل، فقرروا النزول إلى المعترك الساخن، وبسبب حماية نظام الخلافة لأهل العقل ورفعوا شعار الانتقام العنيف من منافسيهم، ولهذا كانت مقتضيات هذا العهد في مسيرته وتطوره ليست من خلال التفاعل والجدل الحر للآراء والأفكار، ولكن في قمع الفكر المخالف. وبهذه الطريقة قضى النظام في زمان المأمون على مخالفي أو معارضي

مدرسة الاعتزال بـ«المحنة» وليس بالمواجهة المنطقية أو بإعمال العقل، واستعملوا الضغط عن طريق النظام القضائي والعسكري، والذي كان برهانه ودليله القاطع هو السوط والسيف.

حكم الفقه؛ المؤثر الأول والأقوى في الهيمنة على العقل والحياة عند المسلمين

يستنبط الفقهاء أحكام الشرع من «كتاب الله» ومن «الحديث والسيرة النبوية».. ثم عمل أصحاب النبي ﷺ وذلك بسبب صلتهم المباشرة معه وإدراكهم لزمن الوحي، ولهذا يُعتبر فهمهم للدين أنقى وأكثر قربًا من الحقيقة، وأحيانًا يعتبر إجماع الفقهاء لديهم مصدرًا للشرع أيضًا. أما البعض منهم الذين يستدلون بالعقل في المسائل التي لا نص فيها. فإنهم يعلمون أن أحكامه يجب ألا تخالف المعارف والمعلومات الظاهرة في الكتاب والسُّنة.

ظهر علم الكلام بالمعنى المعروف عن طريق المعتزلة؛ فهم أصحاب الكلام العقلي، وإن كانت أساليبهم في الجدل وتقاليدهم مع المنافسين الأقوياء - والتي ظهرت فيما بعد - لم تفلح إلا في أن تزج بأساليب الحكام في حوزة التفكير الديني.

وانتهى نفوذ المعتزلة الكلامي تمامًا نتيجة سياسة المتوكل القمعية؛ وعلى الرغم من النجاح العملي للحنابلة وأصحاب الحديث؛ إلا أن التساؤلات والتطلعات الروحية الكلامية لم يصادفها الركود، واستغنى أهل السُّنة من الفقهاء والمفسرين - في البداية - عن تشددهم الأول، أما الأصوليون الجدد فقد كانوا أكثر تقدمًا - نوعًا ما - من أصحاب التيار التقليدي الرئيسي بين أهل السُّنة، وكانوا قد انشقوا عن حركة المعتزلة، واقترن ظهورهم باسم أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ)[1]. قال الأشعري - الذي كان لمدة أربعين سنة من أتباع مدرسة الاعتزال - أن النبي ﷺ قد كلفه في المنام بأن يحمل على عاتقه مسئولية المجتمع الإسلامي، وأنه نتيجة لشعوره بالمسئولية، نزل عن منبر مسجد البصرة (والذي كان يُدرس من عليه آراء المعتزلة وينشرها) وانقطع عن المعتزلة، وأعلن عن عزمه إفشاء ما أسماه بـ«فضائح وحماقات» المعتزلة[2].

اختلف «الأشعري» مع المعتزلة فيما يقولونه عن أهمية حكم العقل، وبناءً عليه، لم يمنح العقل؛ في مجموعة أفكاره؛ تلك المكانة التي كانت له في نظر أهل الاعتزال؛ ولكننا

مع هذا، لا يجب أن نتصور الأشعرى - مندفعين - كأنه سطحى النظرة، أو بأنه كان ضد العقل، ولكنه - وفى مهارة - اجتهد فى إعمال العقل واستخدامه فى إثبات ما هو أعلى من ظاهر الكتاب والسُّنَّة.

إن مكانة الأشعرى طبقًا لموازين الفلاسفة قد هبطت تمامًا. أما فى مواجهة الحشوية وأهل الحديث، فقد تمسك الأشعرى بمصدر موثوق به هو القرآن، وأضاف إلى الأصول «التمثيل» وذلك لمواجهة الاستفسار بلماذا؟ والقول: بمثل كذا. بعبارة أخرى أجاز التمسك بـ«القياس» و«التمثيل»(٣).

ونرى فيما ورد إلينا من أخبار، أنه غالبًا قد اتفق حول هذا الموضوع نفسه مع فقهاء سبقوه - مثل أبى حنيفة - واحتفظ لنفسه بقشرة تفصله عن الظاهريين من أهل الحديث، برغم تعمقه فى الفقه.

ولكن؛ ونتيجة لهذه الاختلافات، فإن أفكار الأشعرى تُعتبر أحد العوامل المهمة المعارضة لتجديد إعمال العقل فى العالم الإسلامى، ومن ثم، قوى - فى القرن الرابع الهجرى - الفقه والحديث فى مذهب أهل السُّنَّة بظهور كلام الأشعرى وانتشاره، وقد مدوا جميعًا أيديهم لبعضهم البعض من أجل تبرير وصياغة أهم طموحات الحاكم وأكثرها تأثيرًا فى مجال الفكر والثقافة فى العالم الإسلامى. هذا وقد واجه الأشعرى - من المعروف أن آراءه تعلو فوق الحدود المذهبية والفقهية - اعتراضات من جانب أعنف الظاهريين الذين رفضوا رأيه فى القبول المشروط والمحدد لأحكام العقل من أجل فهم الدين أو إثباته، ولكن لم تمثل هذه الاعتراضات عائقًا أساسيًا لتوافق كلام الأشعرى وانسجامه مع مدارس أهل السُّنَّة الفقهية، بل كان كلام الأشعرى هو الكلام الرسمى والمرجع المحترم فى الأنظمة الثقافية المهمة، مثل نظاميات بغداد ونيسابور وبلخ، إلخ. وفى كثير من المجالات الدينية والعلمية المنتشرة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، فى الوقت الذى كان فيه أصحاب الفلسفة وأهل الكلام فى انزواء، وكثيرًا ما كانوا فى ضيق وشدة.

التصوف، المؤثر الثانى فى مجال فكر المسلمين وأحاسيسهم

حينما يدور الحديث عن «التصوف» ينصرف الذهن إلى أحوال الأمم وأحوال المجتمعات، فمن الطبيعى أن تتوجه النفوس إلى الانطواء والهروب من الدنيا عندما تستدعى الأحوال ذلك؛ وهو أمر موجود فى حياة كثير من الأمم؛ قل هذا أو كثر.

إن التصوف - مثله فى هذا مثل النظريات الفكرية الأخرى - لم يستطع أن يصون الحياة البشرية من الإفراط والتفريط، ولكن كل ما نستطيع أن نستخلصه من أوجه التشابه والاشتراك فى هذا كلّه هو:

التأصيل والتحديد لمعنى الوجود، والتحرر من قيوده الظاهرة، أى الدنيا، واختيار نوع من السلوك الروحانى ومنهج من أجل الوصول إلى الحقيقة المعنوية التى هى أسمى ما نحصل عليه بالإدراك وبالعقل.

وفى النهاية ادعاء نوع من التواصل مع الكل والفناء فيه والاتحاد مع الحقيقة المتعالية للعالم.

... وأين بحث مثل هذا فى جذور «التصوف الإسلامى»؟

... وإلى أى مدى تأثر بما هو غير إسلامى؟

... ووفق أى الموازين نحدد دور المثقفين المسلمين فى ظهوره وانتشاره؟!

إن مثل هذا البحث يفوق استطاعة الكاتب وتخصصه، كما أن الهدف من البحث الذى بين أيدينا هو بحث الأفكار السياسية فى العالم الإسلامى ولسنا فى حاجة إلى الاهتمام بجميع فروعه.

كتب صاحب عوارف المعارف:

«كانوا قد أطلقوا على الصوفية هذا الاسم لأن ملابسهم الخارجية كانت من الصوف... ويقول البعض: إن اختيار الملابس الصوفية يهدف إلى التحرر من الدنيا والقناعة بسد الرمق وستر العورة، وإخضاع سلوكياتهم لأمر الآخرة، ولهذا السبب كانوا يخمدون اللذات النفسية؛ ولماذا تشتد والقلب مشغول بالله وجل سعيه وهمه منصرف إلى الآخرة؟ إن هذه التسمية مناسبة من حيث الاشتقاق اللغوى وتليق به، ذلك لأنهم يقولون إذا ما ارتدى الشخص صوفًا «تصوف»(٤).

وأنقل هنا لنفس المؤلف قولاً آخر:

«... لهذا السبب يُطلق عليهم الصوفية، وذلك لأنهم يكونون أمام الله عز وجل فى الصف الأول... كما يقولون: إن هذا الاصطلاح فى الأصل كان «الصفوى» ونظرًا لصعوبة النطق تبدل إلى «الصوفى» ويقولون إن الصوفية منسوبة إلى «الصُّفَّة» وذلك

لأن فقراء المسلمين فى عهد النبى ﷺ كانوا يجلسون فى هذا المكان، وإن كانت هذه الكلمة من حيث الاشتقاق اللغوى نادرة، إلا أنها صحيحة من حيث المعنى...»[٥].

وأضاف:

«لم يكن هذا الاسم موجوداً فى زمن النبى ﷺ، ويقال إنه كان منتشراً فى زمن «التابعين»... وقالوا: إن هذا الاسم لم يُعرف حتى عام ٢٠٠ هجرياً»[٦].

«... اتجهت الطائفة إلى التفرد بالأعمال الصالحة والأحوال اللائقة وصدق العزم والثبات فى الدين، وغرست الزهد فى دنياها وفى صدقاتها؛ واعتبرت الانزواء والانعزال غنيمة، واختاروا لأنفسهم زوايا يتجمعون فيها أحياناً وفى أحيان أخرى يتخذونها مكاناً للخلوة، ونتيجة لهذا العمل خُلع عليهم اسم «أهل الصُّفة»... وكانوا فى حالة تحررهم من الأسباب «الدنيوية» يستسلمون لرب الأرباب، وكان ما ينتج عن أعمالهم الطيبة وما تثمر ثماره، هو تجلى الحال والبصيرة فى الفهم، فيتشبعون بالمعارف وتنطلق على اللسان فى شكل لغة، وكان لهم بعد المعرفة؛ عرفان، ووراء الإيمان، اعتقاد، كما قال حارثة: أصبحت فى حالة كنت فيها مؤمناً حقاً... ولهذا السبب أصبحوا أصحاب معارف يعرفونها هم، وأصحاب إشارات يُعرفون بها، ثم اختاروا لأنفسهم اصطلاحات تشير إلى معانٍ يعرفونها هم، ويوضحون أحوالاً يصنعون بها وجداناً. وقد أخذ هذا كله الخلف عن السلف، حتى أصبحت رسوماً مستمرة وخبراً باقياً فى كل عصر وزمان، ثم عُرف بينهم هذا الاسم وتسموا به واتخذوا منه شعاراً، ثم أصبح الاسم علامة عليهم، والعلم بالله صفتهم، وعبادته زينتهم، والتطهر شعارهم، وحقائق الحقيقة أسماءهم»[٧].

ولكن يوضح «هنرى كربن» فى إشارة إلى اشتقاق كلمة صوفى من كلمة الصوف العربية احتمالاً آخر حول هذه الكلمة، وهو مقتنع به أكثر من المقولة الأولى، يقول:

«فى نظرة سريعة، هنالك توضيح آخر أكثر إقناعاً، وهو أن الكلمة منقولة عن الكلمة اليونانية Sophos وهى بمعنى عاقل وحكيم. وقد أشار البيرونى فى القرن الرابع الهجرى إلى هذا المعنى، رغم أن المستشرقين لم يقبلوا هذا الرأى بصورة قاطعة»[٨].

ويقول ابن خلدون حول هذا الموضوع:

«... إن هذا العلم (التصوف)، من العلوم الشرعية التى ظهرت فى الدين، وأن جذوره ترجع إلى أن طريق هذه الجماعة - وهذا عند المتقدمين من الأئمة وكبار الصحابة والتابعين ومن أتى بعدهم - كانوا دائماً يعتبرونه طريق الحق والهداية، وهو فى الواقع عبارة عن: «العكوف على العبادة» و«الانقطاع إلى الله» والبعد عن التجمل وزينة الدنيا والزهد فى اللذات وفى المال وفى الشهرة التى يسعى إليها عامة الناس، والبعد عن الخلق فى خلوة من أجل العبادة. وكان هذا الأمر قد انتشر بين الصحابة، ولكن بعد ذلك فى القرن الثانى، حينما كثر الدنيويون ومال الناس إلى الانغماس فى كل ما هو دنيوى، اختص أهل العبادة بلقب صوفى ومُتصوف.

قال القشيرى رحمه الله: لا نستطيع من ناحية اللغة العربية والقياس اللغوى أن نستحضر شاهداً على اشتقاق هذا الاسم، وهو فى الغالب لقب، وأن اشتقاقه من الصفاء والصُّفة بموجب القياس اللغوى أمر بعيد، وهو أيضاً «نادر»: ذلك لأننا نعلم أنه مشتق من الصوف، وأن ارتداء الصوف لا يقتصر على هذه الجماعة.

أما أنا (ابن خلدون) فأقول: إن أكثر الأقوال صحة أنه مشتق من الصوف، وذلك لأنهم غالباً ما يرتدون الصوف، وهم بهذا العمل يخالفون الناس الذين يرتدون ثياباً فاخرة»[٩].

لاشك أن التصوف الذى صاحب العصور المختلفة للحضارة الإسلامية، قد انتظمت قوانينه وأساليبه وأفكاره فى عصر انحطاطها، وتجلى فى مناسك وسلوكيات خاصة، تحمل طيفاً من المسيرات المتمايزة عن بعضها البعض، وأيضاً تمتاز عن مسيرتين أخريين، أى التفكير الفلسفى والتفكير الفقهى. وهو لم يكن موجوداً فى عصر صدر الإسلام رغم وجود الزهاد - بالمعنى العام - فى زمان النبى ﷺ أيضاً، ونستطيع أن ندعى أن الزهد قد نشأ من خلال قراءة خاصة عن الإسلام، كانت قد أثرت فى ظهور التصوف فى العالم الإسلامى. ولكن التصوف بالصورة التى اتضح بها فى تاريخ الحضارة الإسلامية، قد تأثر بشكل كبير - مثل جميع فروع المعرفة وأقسامها - بالنِّحل الأجنبية، وهى أعم من الهندية واليونانية والمسيحية. وفى مجال تطور الزهد ثم التصوف، ازدادت - أكثر مما سبق - الأحداث الاجتماعية والنزاعات السياسية والفرق.

ورد في كتاب «تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي» نقلاً عن كتاب «ضحى الإسلام» تأليف الأستاذ أحمد أمين:

«... غرق نظام الخلافة منذ عهد عثمان ثم في العصر الأموي والعباسي في الملذات، وفي مقابل هذا الأمر، وبالقدر نفسه الذي اتجه به الآخرون إلى اللهو واللعب؛ فإن الأتقياء - الذين يعلمون أن حقيقة الإسلام المتعالية في الزهد والإعراض عن الدنيا - سعوا إلى الارتباط أكثر بعقيدتهم. كانت الحضارة العباسية عبارة عن «مسجد وحانة» فقد كان قارئ القرآن وعازف العود يسهران الليل في انتظار طلوع الفجر، وكذلك السكران في الحدائق يقارع الخمر، وقائم الليل يقضيه في الصلاة، ورجل يقضيه في الغناء، وجماعة تعاني التخمة، وجماعة أخرى تعاني الجوع، وجماعة تتشكك في الدين، وجماعة أخرى وصلت في إيمانها إلى حد اليقين. كل هؤلاء كان يوجد منهم الكثير في العصر العباسي»[١٠].

وبعد أن نقل مؤلفا كتاب تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي هذا الجزء، قالا:

«إن ما قاله أحمد أمين عن العصر العباسي كانت له نظائر كثيرة أيضًا في العصر الأموي. هذا التضاد أدى إلى عملين متضادين؛ جماعة اعتبرت جميع المسلمين من الفساق وناصبوهم العداء بحد السيف، وهؤلاء كانوا الخوارج. وجماعة - خوفًا من الدخول في حرب ومن إراقة الدماء - اختارت العزلة والانزواء والزهد والتعبد؛ وكان من أبرز أفراد هذه الجماعة «الحسن البصري»(*) و«واصل بن عطاء» و«معاذة القيسية» و«رابعة العدوية»؛ وكثيرون آخرون عاشوا جميعهم في القرن الثاني، ولكن أمثال هؤلاء الأشخاص كان يُطلق عليهم الزهاد وليس الصوفية».

إن كلمة «الصوفية» لم يُعمل بها قبل الجاحظ (المتوفى عام ٢٥٦هـ.ق/٨٦٩م)، ولو كان الزهد سلوكًا خاصًا، فإن التصوف فلسفة دينية ورؤية عالمية خاصة[١١].

الفلسفة في ضائقة

حينما دخلت الفلسفة إلى ميدان الفكر الإسلامي، كانت علوم الشريعة، وكذلك التصوف، قد استقرت من وقت سابق وانتشرت بين المسلمين. وكانت الشريعة هي

أساس السلوك الفردي وعماد الأصول الاجتماعية، فقد كان الناس دائمًا في حاجة فورية ومُلحة لعلوم الشريعة. وكان التصوف في البداية نوع من السلوك الخالص الذي له جانبه العملي، ولم يكن سلك طرقه يستلزم الإحاطة بالعلوم والمهارات الفكرية الخاصة، وكان له بين عامة الناس وعند الطبقات الدنيا نفس دائرة الانتشار والنفوذ، خاصة وأن المنازعات والصراعات والأطماع الدنيوية كانت قد ازدادت - يومًا بعد يوم - وساقت الكثيرين في اتجاه التصوف. وكان الناس في ذلك الوقت مؤهلين للدخول في ميدان الفلسفة الصعب، فقد أحاطوا بعلوم ومعارف كثيرة؛ ولكن لم يكن في وسع كل شخص أن يجد من الإمكانيات المادية ما يكفيه كي ينفق عمره - كاملاً - وهو مرتبط بالعلم، أو من أجل الإحاطة بالفلسفة.

كانت حياة أهل الفلسفة تمضي في ضيق وشدة، ما لم يكن الشخص يمتلك ثروة تكفيه وتحول عن أن تدغدغه واجبات المعيشة والتزاماتها، وبذلك يستطيع أن يصرف وقته وجلّ همه إلى التفكير في الفلسفة، أو قد يكون فقيرًا؛ عينه بصيرة ويده قصيرة، تهفو نفسه إلى العلوم الفلسفية، فيغض الطرف عن الدنيا ومكاسبها، وتهون عليه آلام المعيشة الضنك في مقابل لذة الارتباط بالعلم.

من ناحية الزمان، تتأخر الفلسفة عن العلوم الشرعية والتصوف، حيث يواكب إشراق فجر الفلسفة على العالم الإسلامي وقت الظهر لاستقرار علوم الشريعة والتصوف؛ كما كان إقبال الناس عليها في مرتبة أقل؛ وكانت الشريعة والتصوف أكثر تداولاً عند الناس منها، وذلك لأن الشريعة توضح ظاهر الدين، مطلوبة وملموسة عند عامة الناس، ويعتبرونها جوهر الدين؛ وكذلك التصوف فلأن جوانبه عملية - غالبًا - فقد ظهر لهذا السبب وكان أسهل في الوصول إليهم، كما لم تكن فيه أية صعوبات خلال مراحله الفكرية والعلمية، الأمر الذي يختلف بالنسبة لاستيعاب الفلسفة. من هنا كان سبق الشريعة وتأخر الفلسفة في المجتمع الديني لذلك العصر، كما أن الحكومات أيضًا كانت في احتياج شديد إلى الشريعة، باعتبارها أساس النظم الاجتماعية وأصلها؛ ونتيجة لهذه الأحداث ناسبها حماية السلطة السياسية.

الجدل بين «العقل» و«الشرع» ونتائجه فى الحضارة الإسلامية

اشتد الاهتمام بين المسلمين بـ«العقل» مع دخول «علوم الأوائل»، خاصة القسم العقلى منها إلى العالم الإسلامى، وكان من بين نتائجها تأسيس نظرية «الفلسفة الإسلامية» ونشرها، ولكن كان قد سبق هذا ظاهرة مهمة وهى تأسيس الاهتمام بـ«العقل» وأحكامه سعيًا وراء كشف الحقيقة ورعاية الموازين العقلية، حتى تستتب الأسس الدينية. وقد قام المعتزلة والشيعة بهذا الأمر.

اشتهر الشيعة والمعتزلة فى تاريخ الفكر بأنهم أصحاب العقل والعدل؛ ونعرف عظماء (مثل هشام بن الحكم) تخرجوا فى حوزة تدريس أئمة الشيعة، خاصة الإمام جعفر الصادق، وكانوا من رواد البحوث الكلامية. أما منهجهم، فكان السمو إلى ما فوق الفهم الأولى للنص وما فوق ظاهر السُّنة، كما اهتموا بحكم العقل والدفاع عن الشريعة، وذلك بتناولهم مؤلفات سابقة، خاصة الأثر الرائع «نهج البلاغة». وقد قرروا الاهتمام بإعمال العقل، وفتح الطريق إلى الحقيقة بمصباح العقل، واجتهدوا كما فى كتاب العلامة «الطباطبائى» (علىّ والفلسفة الإلهية)؛ حتى يكشفوا عن جوهر بعض وجوه المباحث العقلية التى كانت فى آثار الإمام على (رضى الله عنه).

على كل حال، كان الاهتمام بالعقل هو الدليل إلى ثروة عظيمة خاصة بالإنسان وذلك قبل تعرف المسلمين على فلسفة اليونان والآثار الثقافية للأقوام والحضارات الأخرى. وبرغم أن المجتمع كان بعيدًا عن صدر الإسلام وعن حلاوة الإيمان الأولى؛ وبرغم ازدياد اختلاط المسلمين من أصحاب الشريعة الجديدة مع أصحاب الشرائع والحضارات والثقافات الأخرى، إلا أن آفاقًا جديدة كانت قد تفتحت أيضًا أمام الناس، وبالطبع طرأت على الأذهان أسئلة جديدة. ولم يتوقف أهل الشُّبهات - ممن لم يتفقوا مع الدين الجديد - عن إثارة الأذهان بصورة أكبر. وأدى كل هذا إلى اهتمام المسلمين بمستقبل الدين. وأدرك المهمومون الواعون أن الأمور لا تستقيم إلا إذا كانت المعتقدات الدينية والتعليمات الشرعية فى موضع القبول عند أهل الرأى، بحيث يمكن الدفاع عنها أمام انتقادات الآخرين، أو مواجهة حربهم لها، وإلا فإن طوفان الأفكار الأخرى والصراعات السياسية سوف يُلقى بأساسيات الدين فى مهب الريح. وفى مثل هذا الصراع، فإن «العقل» يتقدم: فله اليد العليا فى التفاهم البشرى، وهو سبب امتياز الإنسان على المخلوقات الأخرى، ومن الطبيعى أن يسير المسلمون فى هديه.

لا شك فى أن إعمال العقل فى نصوص الحضارة الإسلامية، قد احتل مكانة عالية بدخول «علوم الأوائل»؛ وباهتمامات أهل الرأى من المسلمين ومن الباحثين عن نتائج الاجتهادات والمجادلات الفكرية، وعن الميراث المعنوى للأقوام الأخرى.

إن الاهتمام بالعقل، على الرغم من كونه مفيدًا فى حوارات المسلمين مع غيرهم؛ وأيضًا مع مُثيرى الشُّبهات فى المجتمع الإسلامى، إلا أنه زاد من التساؤلات العقلية بـ «لم؟ وماذا بعد؟».

حينما أصبح الميل إلى فقه الأحكام الشرعية والتقيد بظاهر الدين هو أقوى العوامل فى يد الحاكم فى العالم الإسلامى، وكان التصوف قد استولى على أفئدة النُّخبة فى هذا العالم، دخلت الفلسفة إلى العالم الإسلامى، واعتمد المسلمون العقل بجدية أكثر، كل هذا أدى إلى ظهور جدل عنيف بين «العقل» و«الشرع» - وبين «الباطن» و«الظاهر»، هذا الجدل الذى كان له تأثيره على حضارة المسلمين وثقافتهم.

ومن ناحية أخرى، فإن التصوف الذى كان لا يعتمد على الإدراك العقلى لـ«عالم الحقيقة»، وكان عشقه وهواه هو توسل الوصل الروحانى بـ«العالم الحق»؛ قد قرر التصدى لمنافسة الفلسفة العقلانية، وكان هذا الأمر سببًا فى أن يرفع المتصوفة أيديهم عن الخانقاهات والخلوات والسير والسلوك المعروف، واهتموا بالتأمل الجاد فى أساسيات الشريعة وفى حقيقة معتقداتهم؛ التأمل الذى نتج عن محاولاته فى قرن أو قرنين تاليين، مدرسة عرفانية نظرية عالية، ونابغة لا يجود التاريخ بمثله هو ابن عربى.

وعلى صعيد آخر، فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجرى، ارتفع البناء الشامخ للفلسفة الإسلامية بأفكار أحكم، وسعى مثالى للمعلم الثانى «الفارابى» حتى اتسع فى حماه مجال تعاون وتوافق «الوحى» و«العقل» و«الدين» و«الفلسفة» أكثر من ذى قبل.

ومهدت مدرسة «أبى الحسن الأشعرى» الكلامية الطريق، واستطاع بفكره أن يسمو بالدين فوق ظاهر الأوامر الدينية، ونقًاها من الشكوك العقلانية، وقيد العقل الضعيف بظاهر الشريعة.

مع طرح المباحث العقلية فى ساحة المجتمع الإسلامى، وكذلك طرح أسئلة جادة حول «الوحى» و«العقل» و«الفلسفة» و«الدين»؛ ظهرت فى الواقع أربعة مسارات فكرية أساسية لم يكن منشؤها - بالطبع - واحداً فى العالم الإسلامى أو فى مصير أمة المسلمين:

١ - المسار المعروف باسم «الفلسفة الإسلامية» والذى - فى الواقع - يجيب على الأسئلة المطروحة سابقًا، ويناغم الفلسفة والدين.

٢ - المسار الذى يَعدُّ الدين ظنونًا لا مكان لها بالنسبة للعقلاء، وذلك عند مقاربتها بحكم العقل والبرهان العقلى.

٣ - مسار العرفان والتصوف، الذى يعدُ العقل والفلسفة العقلية قاصرة عن الإمساك بتلابيب الحقيقة، ويقترح التحليق إلى عالم الأرواح بأجنحة القلوب، حيث إن أقدام العقل الاستدلالى العرجاء لا تستطيع المُضى فى هذا الطريق، ناهيك عن الوصول إلى أهدافه ومراميه.

٤ - المسار الذى هزم هيمنة العقل البشرى أمام المفهوم السطحى للدين والشريعة، وهذا المسار إن لم يكن يعدُ العقل هو فخ الشيطان، فهو على الأقل يلعب دوراً فى شيطنة الذهن الإنسانى؛ ذلك الذهن الذى إذا لم يُلجم نفسه بظاهر الشريعة، فلن يكون مرشداً أميناً إلى الحقيقة، بل سيكون - فى هذه الحالة - قاطعًا لطريق سلامة الشريعة وسعادة الإنسان الأبدية.

وسط هذا الخضم؛ بقى التصوف والعرفان فى صورة المسار القوى بين جرحى الواقع المُر، وبين النخبة التى تستطيع تحمل الوضع القائم دون أن تجد طريقًا آخر للخروج منه، وإن كان سراج الفلسفة والتفكير الإسلامى قد بقى مُضيئًا عند البعض من أهل الرأى، ولكن مكانته فى الحضارة الإسلامية بقيت غالبًا على الحافة، ولم تحظ بنفوذ فى صُلبها أو عمقها.

أما المسيرة العقلية المعادية للدين، فقد اصطدمت بحوائط صد عالية، وأيضًا بالعادات والآداب الرائجة - فى ذلك الزمان - بين المتشددين دينيًا، ولم تجد مكانًا واسعًا فى أذهان الخاصة، ولا فى أذهان الحكام الذين أقاموا سلطتهم اعتماداً على الدين - بطريقة أو بأخرى.

أصبح الميل الشريعة هو فى الواقع المسار المسيطر على ذهن الناس وحياتهم، بما توافر لديه من اتجاهات ذهنية واجتماعية ساعدته، وكان هذا التيار يُضيق بقدر استطاعته الخناق - ليس على المعادين للدين فحسب، بل أيضاً - على الفلاسفة المسلمين والمتكلمين أصحاب التيار العقلى، وكذلك على المتصوفة الذين كانوا يعدون جوهر الحقيقة وراء قشور التعاليم الدينية وظاهر الدين.

العقل فى مواجهة الدين

قبل المضى فى البحث الأصلى، وهو بحث الفكر السياسى فى العالم الإسلامى ومصيره، يعنى تأسيس ما عُرف فى التاريخ باسم «الفلسفة الإسلامية» وتوضيحها؛ سوف نشير فى نظرة إجمالية إلى الظاهرة الإلحادية فى تاريخ الحضارة الإسلامية التى انحازت إلى جانب العقل والفلسفة فى الحرب بين الفلسفة والدين، واعتبرت الدين نوعًا من الغيبيات أو الخيال، واقترحت تنحية الدين لفتح الميدان أمام غلبة العقل.

وقبل هذا يجب أن نشير إلى حقيقة واقعية مهمة مفادها أنه فى ظل انتشار الإسلام، ومع سعيه لتوفير الحياة الأفضل، زادت فى الوقت نفسه دوائر «المطحونين» وذلك لأن الأغنياء ذوى المناصب ونهَّازى الفرص الذين وصلوا إلى المكانة والثروة عن طريق استغلال مواقعهم؛ أو عن طريق مخططاتهم الاستغلالية النفعية؛ قد صدموا القاعدة العامة من الشعب، فكان من الطبيعى أن يتوجه العامة إلى التمسك بالدين - ولكن على أساس أن الزهد فى الدنيا من خصائصه وتعليماته - فلم يناسب كل العامة الإقبال على الروحانيات، ونتيجة لهذا ظهر نوع من عدم المبالاة الواضحة، أو المقترنة بالنفاق والرياء عند كثير من الناس بعد عصر صدر الإسلام.

ومن ناحية أخرى، فإن الخلافات المذهبية، والفِرق، وإراقة الدماء، والنزاعات والصراعات السياسية، وعدم الأمان الروحى والمادى الناتج عن كل هذا؛ قد آذى أفكار الناس بدرجة شديدة، وكثيراً ما أوجد نوعًا من الصدمات جعلت بعض الناس لا يرون مهربًا إلا بالخروج على الدين.

وفى النهاية، أصبحت هذه الاعتراضات على الدين ونقده، وما أورده أصحاب الديانات الأخرى، هو اليقين والركيزة الأولى لبعض المسلمين، أما المبادئ التى

كانت هي أصول الشريعة وموازينها، فقد تقرر الهجوم عليها وانتزاع جوهرها وشفافيتها.

إن استدعاء علوم الأوائل وآثارهم الفكرية المثيرة، وأيضًا حضارات الأقوام الأخرى؛ واختلاف بيان الوحي مع لغة الفلسفة وعدم الاتفاق الظاهري بينهما، كل ذلك أدى إلى أن تشكك البعض في الأصول والتكليفات الدينية اعتمادًا على الموازين والمعايير المنطقية والعقلانية، وكثيرًا ما تشككوا أيضًا في أصل الدين. وفي هذا المعترك تشكل أصحاب العقل المعادين للدين.

نصطدم في تاريخ الإسلام بأسماء أشخاص كانوا أصحاب أفكار معادية للدين ومُحاربة للتشريع الرائج في عصورهم، ومن الممكن أن نذكر من أصحاب هذه الميول «أحمد بن الطيب السرخسي» و«ابن الراوندي» (توفي عام ٢٩٧هـ.ق)، و« محمد بن زكريا الرازي» (توفي ٣١٣ أو ٣٢٠هـ.ق).

أما بخصوص حياة وأفكار أحمد بن الطيب (يبدو أنه من تلاميذ الكندي، وكان يتمتع برفاهية وإمكانيات مادية وفيرة) فإن المعلومات التي بين أيدينا قليلة... يقال: إن ميوله اعتزالية سرخسية مثل ميول أستاذه الكندي؛ وكانت ميول متطرفة. وقد كانت الاضطرابات العقلية الناشئة عن هذه الميول من العوامل الأساسية لشكوكه الدينية خاصة حملاته على مفهوم النبوة[١٢].

وإذا ما انتقلنا إلى ما نقل عن «الراوندي» ـ وكان في الظاهر معاديًا للمعتقدات الدينية ـ نجده أكثر إفراطًا من السرخسي في بيان أفكاره، وأكثر تهورًا[١٣].

ولكن المصادر التي وصلت عنه إلينا، لا تخلو أحكام أصحابها في الغالب من العداوة معه، وطبقًا لرواية البعض من هذه المصادر أنه «أنكر إمكانية الإجابة العقلية المُرضية على مسألة وجود الله وحكمته وتدبيره»[١٤].

لكن «.... في رواية مصدر أخر يحمل ضغينة أقل لابن الراوندي، تفيد بأنه حكم على الوحي بأنه غير ضروري كلية، وقالوا: إنه بناء على استدلاله، فإن العقل الآدمي قادر على إدراك معرفة الله والتمييز بين الخير والشر... بناء على ذلك فإن الوحي لا لزوم له، وكذلك المعجزات بالكلية، وذلك لأن دعوة الأنبياء قائمة على هذا: وهذا كله

باطل...»[١٥]، «إن الآراء الأخرى المنسوبة إلى ابن الراوندي مثل أزلية الدنيا؛ إعلاء التشريع الثنوي(*) على التشريع التوحيدي، إبطال الحكمة الإلهية: كلها تؤيد هذا المعنى، فقد كان هذا المفكر في البداية مثالها اعتزاليًا عظيم القدرة والقدر، ثم بعد ذلك... تعرض لشكوك خطيرة، ولم تُقنعه إجابات وعبارات المتكلمين الآخرين عليها»[١٦].

ولكن «... برغم وجود الشهرة والجرأة الفكرية لعدم إيمان ابن الراوندي... فإننا إذا ما وضعنا تحت الضوء معاصره الأعظم، فارسي اللسان «أبو بكر محمد بن زكريا الرازي» فإننا سنجده أعظم المعارضين فكريًا في كل تاريخ الإسلام، وأيضًا بدون شك أشهر مرجعية طبية في القرن الرابع»[١٧].

هو .. «وصل في الطب إلى درجة كان واضحًا أنه قضى اثنى وثلاثين عامًا رئيسًا لمستشفى مدينة (الري) التي ولد بها، ثم عهد إليه فيما بعد بإدارة مستشفى بغداد... وقد كتب بنفسه ترجمة حياته، وادعى أنه ألَّف ما يقرب من مائتي كتاب كلها في علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة باستثناء الرياضيات، التي يبدو أنه ابتعد عنها لسبب غير معلوم»[١٨].

«... وخلافًا لأغلب الفلاسفة المسلمين، فإن الرازي يُنكر إمكانية اتفاق الفلسفة مع الدين، وفي رأيه أنه بموجب التفكير الفلسفي وتعبيرًا عن التحقيق العلمي، فإن أكثر الأديان غير متفقة. وفي بعض كتبه مثل «مخاريق الأنبياء وحيل المتنبئين» يعرض نظريات يُشتم فيها بوضوح الارتداد، وفي الآثار المذكورة نراه يقول بأن العقل أعلى من الوحي»[١٩].

وفي نظر البعض من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، كان الرازي ـ غالبًا ـ أفلاطونيًا أو حتى أرسطيًا.

«حتى الموضع الذي نستطيع فيه أن نحكم عليه ـ بناءً على عدد كتبه التي بقيت بحالة كاملة ووصلت إلينا، وأيضًا بعض أجزاء من آثار فلسفته التي وصلت إلى أيدينا ـ نقول بأن الرازي كان شديد الميل إلى معتقدات أفلاطون، وكان متأثرًا أيضًا بتعاليم حكماء سابقين على سقراط. وتقع في (الرسالة)... على مقالة في ما بعد

الطبيعة - والتي اكتشفت أخيراً ونشرت - الكثير من فلاسفة القدماء من بينهم: الإسكندر الأفروديسي، وديمقراطس، وأفلوطين، وفرفوريوس، بركلس، بلوتاركس، جان فيليبينوس وآخرون، كما تقع في سائر آثار الرازي الفلسفية مثل «الكلام الإلهي» على إشارات إلى فيثاغورث وانبا دكلس، وانكساجورس وآخرين من المفكرين قبل سقراط»[٢٠].

«يواجهنا العنصر الأفلاطوني في فكر الرازي... أكثر مما يواجهنا عند الآخرين، وذلك في أهم نظريات ما بعد الطبيعة، يعني المبادئ القديمة الخماسية.. (وهذه المبادئ) هي لب نظريات الرازي في ما بعد الطبيعة، وهي عبارة عن: الهيولى؛ المكان؛ الزمان؛ النفس؛ والباري تعالى»[٢١].

«برغم تكرار هذا الادعاء العجيب (من قِبل رواة ونقاد آثار الرازي) وهو أن الرازي في أكثر آرائه في ما بعد الطبيعة - خاصة مفهومه الأساسي للمبادئ الأزلية الخمسة - أنه قد أخذها عن مصادر الحرّانية والصابئة، بدون تردد نستطيع أن نقول إن فكر ما بعد الطبيعة قد استلهمه أساساً من فلسفة أفلاطون، وأن مؤلفاته الأخلاقية قد احتضنت أساساً آراء سقراط الأخلاقية»[٢٢].

لم يكن الرازي ينكر وجود الله وأزلية ذات الباري، ولكنه كان يعد النفس أيضاً أزلية(*) ويعتبر أن أزلية النفس والباري عنواناً لقضية بديهية»[٢٣]، ولكن «الطريق الوحيد لتزكية النفس والتحرر من قيود الجسم هي الفلسفة». وهو «يخالف المفهوم الإسلامي للوحي والمفهوم المرتبط به، يعني النبوة»[٢٤].

في الحقيقة، ينكر الرازي صراحة - بمقتضى المقدمات العقلية لمذهبه - مفهوم الوحي ودور الأنبياء كوسائط بين الله والإنسان. وهو يستدل على ذلك بأن النبوة، إما أنها غير ضرورية، لأن النور الذي أعطاه الله للعقل يكفي لمعرفة الحق (عز وجل) وإما أنها تجلب الضرر لأنها سبب إراقة الدماء والحروب بين قوم ما (من المحتمل بين العرب، الذين يعدون أنفسهم مميزين بميزة الوحي الإلهي وأفضل من الأقوام الأخرى الذين لم يحظوا بمثل هذه السعادة)[٢٥].

بناءً على الآثار الموجودة والمنسوبة إلى الرازي، والأجزاء التي نُقلت لبيان آرائه أو نقدها، فإنه اتخذ طريقاً جديداً في الفلسفة مخالفاً المنهج الأرسطي المعروف. واهتم في مجال العقائد أيضاً بمخالفة مفهوم الوحي والنبوة. ولنفس الأسباب تعرض لهجوم وتبكيت من اتجاهين: «بسبب انحرافه عن الطريق الممهد للفلسفة الأرسطية»[٢٦] و«التعلق بآراء الطبيعيين القدماء، وعدم إدراك دقائق الفلسفة الأرسطية»[٢٧]؛ وأيضاً عُنِّف تعنيفاً شديداً بسبب جسارته وجرأته في معاداة ومخالفة المعتقدات الإسلامية الأساسية.

«من المحتمل أن نفس الجانب من تعاليمه - يعني إنكار النبوة - قد اعتبروه في المصادر الإسلامية يماثل اعتقاد البراهمة. فإن جميع الفرق الإسلامية - تقريباً - قد نظرت إليه بعين الاحتقار على اعتبار أنه منافق وكافر، حتى أهل البدع مثل الإسماعيليين لم يعيروا محافله التفاتاً، بدليل الحملات الشديدة التي أجازها داعية القرن الخامس الإسماعيلي الكبير ناصر خسرو، ومواطنه وحامل اسمه أبو حاتم الرازي (توفي ٣٢٩هـ) والذي كانت مؤلفاته مصدراً مهماً من أجل الاطلاع على مذهب الرازي»[٢٨].

«ثار أهل التشريع، وآخرون من غير أهل التشريع - كلاهما - إثر حملات الرازي على النبوة والمذهب، وانسحب هذا الأمر على الحُكم الكُلي على آثاره الفلسفية، بدليل أنه حتى اليوم لا يتيسر بسهولة العثور على آثاره، وحتى البيروني الذي أضاء الفكر عامة، وكان الباحث الداهية في فلسفة الهند وأديانها؛ جهر بمعارضته. وبرغم هذا، فإن البيروني قد دوّن في فهرس آثار الرازي الموجودة في عصره وأدرج فيه ١٨٤ عنواناً، ونحن ندين له بهذا الفضل»[٢٩].

«نقد ابن حزم - أكثر من أي شخص آخر - عقائد الرازي وذلك في كتابه «الفِصَل في الأهواء والملل والنحل». وحتى الإسماعيلية تبرأوا من تعليماته الفلسفية، وقرر ناصر خسرو في كتابه (زاد المسافرين) وحميد الدين الكرماني - أحد متكلمي ذلك العصر - في كتابه (الأقوال الذهبية عقائد فلسفية) نقد مذهب الرازي نقداً شديداً، والحكم عليه بالطرد والمقاطعة»[٣٠].

قرر البعض من أصحاب الرأى ومن الباحثين التشكيك فى نسبة الأفكار المعادية للدين للرازى (ومنهم شهيد المطهرى فى كتاب المنافع المتبادلة للإسلام وإيران)، وكان البعض من المتقدمين أيضًا مثل هذه النظرية، وكان يقال أحيانا: لأن الرازى كانت له ميول شيعية، فقد اتهم من قبل أعدائه بالكفر والإلحاد والزندقة.

ومهما كان من أمر: فإن الواقع فيما يخص الرازى، يفيد بأننا لا نستطيع أن ننكر وجود آراء وانتشار أفكار تتصف بالكفر والعداء للدين، خاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، سواء قبلنا أو لم نقبل بنسبة مثل هذه الأفكار إلى الرازى أو الراوندى، فإن هذا لا يُغير من أصل المسألة شيئًا. عمومًا حينما انتشرت الحضارة الإسلامية بخطواتها الجديدة وثقافتها الخاصة فى أرجاء الدنيا، واجهت بتشريعاتها وحضارتها وثقافتها الآخرين، وتعرّف المسلمون بميراثهم العقلى والثقافى على أقوام آخرين - هذا من جانب - ومن جانب آخر واجهوا صعوبات واستفسارات لقضايا جديدة، فتنبهوا للعناية بالعقل والاهتمام بأحكامه أكثر من ذى قبل، ونتج عن هذا العمل ظهور أشكال متعددة من النظريات فى المسار الفكرى عند المسلمين، وكانت إحداها الفلسفة الإسلامية، والنظرية الأخرى كانت فى مسار الإلحاد أو ممتزجة بالكفر، وقد انحازت هذه النظرية (الإلحادية) إلى جانب الفلسفة فى المعركة التى دارت بين الدين والفلسفة وبين الوحى والعقل. وهنا نؤكد على التعارض بين النظريتين، فقد عرفنا مردود الدين، وقد كُتب للفلسفة الإسلامية المزيد من العمر، مع العلم بأنها كانت قد اهتمت بالتوفيق بين الدين والفلسفة.

إن المسارات الفلسفية لأهل العقل المعادين للدين: لم تكن بالضرورة معادية لله؛ فمعرفتنا - مثلاً - بأن الرازى كان من أقدر الرجال عقلاً يجعلنا نعطى للأمر قدرًا من النسبية، بمعنى أن إنكار النبوة ونفى التشريع، والإعجاب بالعقل، هى أفكار من أجل معرفة الحقيقة وإدراك طريق السعادة وانتقاء الخير من الشر، كما أنه كان يستدل بالعقل وحده على وجود الخالق وعلى أزليته وعلى وحدانيته.

واقعيًا أستطيع أن أعرف هذه المجموعة من متطرفى «الإلهيات الطبيعية» فى مقابل أتباع «الإلهيات ذات الوحى». وعلى كل حال، كان هناك فلاسفة مثل الفارابى وابن سينا لم يتخطوا دائرة البرهان وأحكام العقل ولو بخطوة واحدة من أجل إثبات

وجود الله وأسمائه وصفاته وواجبات الاعتقاد فى الله، وعندما قالوا بتوافق الدين مع الفلسفة، كانت مُدركاتهم تتفق مع معطيات الدين والشريعة، بتعبير أفضل أصبح لهم تعبيرًا فلسفيًا عن الشريعة، ورأوا أن الدين يتفق مع ادعاءاتهم وفق أحكام العقل الفلسفى. أما الفكر الآخر فقد كان يحررها (الفلسفة) دفعة واحدة من قيد الدين ذى الوحى، وبدون هذا التحرير تصبح - بنفسها - أسيرة الصعوبات الشديدة للتفسير الفلسفى للدين، وحينئذ فإنها سوف تخرج من الميدان دفعة واحدة وبيد العقل.

على كل حال، فإن مسيرة أهل العقل المعادين للدين ظهرت بظهور التساؤلات الناشئة عن تلاقى الوحى والعقل، ولكن نتيجة لغلبة الدين - خاصة الشريعة - على أفكار الناس وحياتهم، لم تستطع أن تحتفظ بتأثير ظاهر فى المجتمع، ولكنها حينما حوصرت بالانزواء والطعن واللعن؛ ضاعت آثارها والكتب التى تضمنت هذه الأفكار وهذه الميول أيضًا، واليوم إذا ما توافر البعض منها مما يمكن الاطلاع عليه، أو كان بين أيدينا؛ فهو:

أولاً : ملىء بالنقص.

وثانيًا: نُقل أغلبه من خلال روايات الآخرين لأجزاء من تلك الآراء، وكان ذلك أيضًا من أجل النقض والنقد.

تأسيس الفلسفة الإسلامية

يُعتبر «أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ» الشهير بـ«الفارابى» أشهر شخصية فلسفية فى القرن الرابع الهجرى، مؤسس البناء الشامخ والراسخ المعروف بـ«الفلسفة الإسلامية». كان لهذا الفيلسوف العظيم فضل السبق والريادة عند كل من اهتم بالفلسفة فى العالم الإسلامى. أما الذين ظهروا بعده فى ميدان الحكمة والمعارف العقلية عند المسلمين، فقد اقتربوا فقط من مشارف الحدود التى كان فكر الفارابى قد وصل إليها، وما أكثر الأطروحات الجديدة والابتكارات التى ظهرت فى هذا الميدان، ولكن:

أولاً: كما سبق وأشرنا، أن فضل التقدم والتطور فى جميع الأقسام والفروع كان مرجعه للفارابى.

ثانيًا: أن كل ما ظهر من أبنية شامخة قامت على ما أسسه الفارابي، وليس جزافًا إذا قلنا: إن فضل من جاء بعد الفارابي في استنباط النتائج، كان مرجعه المبادئ التي اهتم بها الفارابي ونظر فيها، ثم لم يوفّق في تخريجها بنفسه، أو بعبارة أخرى: زرع الفارابي شجرة، ثم بعد مضي الزمن، وبدقة المراقبة والرعاية التي قام بها علماء جاءوا من بعده؛ أثمرت هذه الشجرة الوارفة ثمارًا متوالية؛ وكانت آخر تلك الثمار «الحكمة المتعالية» لـ«صدر الدين محمد الشيرازي»، وهي في الواقع تُعد آخر الثمار المعنوية في الثقافة الإسلامية، وهي نقطة النهاية التي وصلت إليها الحضارة، الحضارة التي كانت بدورها تعتبر في قمة كمالها وإشعاعها في القرنين الثالث والرابع، وقد تألقت في هذه العصور وأخرجت دُررها، ولهذا ظهرت آثارها العلمية والثقافية الواحدة تلو الأخرى، وبذلك أنقذت هذه الحضارة نفسها من التردي إلى الانحطاط. ثم من بعد صدر المتألهين - الذي جمع بين الشريعة والطريقة والعقل والذوق، وكل المعارف التي كانت في عصور تألق الحضارة الإسلامية، وقد أشرنا إلى كل واحدة منها بما تقتضيه شروطها، وفي إطار أدبها الخاص الهادف إلى توجيه الوجود وتوضيحه ودعم الحياة - لم تظهر أفكار جديدة أخرى، وأصبح أعظم مفكرينا في مجال المعارف العقلية والذوقية - في النهاية - مجرد معلمين لآثار وأفكار «الملاصدرا» الحسنة، برغم أن بعضهم - أحيانًا - كان من المفكرين ومن أصحاب المدارس الفكرية والابتكارات في العالم الإسلامي.

عمومًا، أسس الفارابي الفلسفة الإسلامية وكان له السبق في وضع نظرية ذات نسق كامل؛ وأصول مع اجتهاد وابتكار؛ ومنهج في إعمال العقل. كانت فلسفة؛ برغم وجود كثير مما يتشابه معها أو يماثلها عند فلاسفة اليونان العظام، إلا أنها كانت فلسفة جديدة وبديعة في كلياتها وتراكيبها.

انشغل العالم الإسلامي قبل الفارابي بعلوم وتجارب أمم أخرى وأقوام وحضارات أخرى، ويعود تاريخ انتقال «علوم الأوائل» وآثار الآخرين الثقافية إلى ما يقرب من قرنين قبل زمن الفارابي؛ وإن كان هناك فيلسوف عظيم مشهور قبله بما يقرب من مائة سنة هو «أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي» الذي اهتم بالفلسفة اهتمامًا كبيرًا من جميع جوانبها، لدرجة أنه كتب بلغة عربية فصيحة نُسخًا من آثار

الفلاسفة المُبسّطة، ولقّبه الآخرون الذين اشتهروا بترجمة آراء الفلاسفة والمفكرين السابقين: بلقب «أول فلاسفة العرب». ولكن الفرق بين الفارابي والكندي هو فارق بين فيلسوف مؤسس: وصاحب مدرسة عالم بفلسفة واحدة، إذا ما استعرض منهجًا فلسفيًا فإنه في الغالب يلتقط من مجموعة الأفكار التي أخذها عن الآخرين ما يشتم منه روحًا جديدة.

لم تكن شهرة الفارابي في العالم الإسلامي وحتى خارجه بأنه مؤسس الفلسفة الإسلامية و«المعلم الثاني» بلا سبب، فإن هذه الشهرة نفسها تشير إلى خصوصية تفوقه، والذي كان جديرًا به. ويراه آخرون - برغم كل عظمته وابتكاره وإرشاده إلى أودية الفكر والسير والسلوك المثيرة - أنه ليس الوحيد الجدير بهذا اللقب، ولكنهم يرون أنه يأتي على رأس قائمة مباركة مهد لها الفارابي.

صحيح أن علوم المسلمين في المجالات العقلية والعرفانية قد طوت آفاقًا لم يطرقها الفارابي، ولكن هذه الآفاق - كما سبق القول - كانت هي نهاية طرق كشف عنها الفارابي ووضعها أمام عقل أصحاب الفكر والتأمل في عالم الإسلام. والحقيقة الأهم في رأيي، هي أن الفارابي في استعراضه للمباحث، لم يغرس الجذور الفلسفية فقط، ولكنه أيضًا له فضل الريادة بالنسبة لمن جاء بعده، لذلك هم مدينون له ولكن في المجالات التي طرح فيها المسائل وأجاب عنها أو عللها بالأسباب، وقد تجنبوها تمامًا فيما بعد، أو خلال مسيرة بعيدة عن إعمال العقل، وهذا للأسف نوع من التراجع؛ استمر حتى أوصلوها - في بعض الأحيان - إلى هاوية سحيقة.

ليس الفارابي مؤسس فلسفة ما بعد الطبيعة والإلهيات الفلسفية في الإسلام فقط، ولكنه أيضًا أعظم الفلاسفة السياسيين المسلمين. إن مسيرة الفلسفة السياسية بدأت في مجال الحضارة الإسلامية مع الفارابي ثم ذبلت بعد وفاته.

إن موسوعية الفارابي في علوم العصر ومعارفه - خاصة علوم الأوائل - وعمق نظرته وسعة تفكيره في إدراك أهداف ومقاصد فلاسفة اليونان العظام، خاصة أفلاطون وأرسطو، وشرح وتوضيح أفكارهم الغامضة، كل هذا معًا دليل على عظمة فيلسوف المسلمين هذا، وبهذه الطريقة فإن نوابغ - وهم قليلون - مثل الرئيس حكيم المسلمين أبي علي بن سينا، يقفون إجلالاً وإكبارًا لمثل هذا المعلم العظيم، وإضافة إلى

مدحه له، فإنه يُصرح بأن فهمه لأفكار أرسطو في ما بعد الطبيعة كان مرهونًا بمطالعته لأثر الفارابي في هذا الخصوص(٣١).

ولكن هذا كله ليس كافيًا لأن يكون الفارابي جديرًا بلقب الفيلسوف المؤسس والمعلم الثاني.

لماذا الفارابي هو الفيلسوف المؤسس؟

إذا أمعنا النظر في خصائص العصر الذي دخلت فيه الفلسفة إلى العالم الإسلامي - كان التدين أهم خصائصه - وفي التساؤل الذي طرحه الفارابي واستعرض في الإجابة عليه مدرسته الفلسفية المتميزة؛ فربما تتضح - إلى حد ما - صفة المعلم الثاني «مؤسس الفلسفة الإسلامية».

من المعروف أنه منذ حضارة العالم القديم (اليونان القديمة) وحتى العصور المشهورة بالقرون الوسطى(*)؛ كان الله هو محور هذا العالم. أما العصر الجديد والمقصود به بداية عصر الرينسانس إلى ما بعده، فإن الإنسان والعالم والمجتمع كان يعتبر متدينًا، ومن اليسير سريان هذا الحكم على المجتمعات الشرقية وذلك لأن الأديان الإبراهيمية المتتالية قد نزلت في الشرق ومنه اتجهت إلى مناطق أخرى.

وفي العصور التي نتناولها بالدراسة، كان دين حضرة المسيح عليه السلام مسيطرًا على ذهن وحياة الناس في الغرب، أما الشرق، فإن شروق شمس الإسلام وظهور الحضارة الإسلامية فيه لهو أمر يؤكد على سيادة الدين على الروح وعلى الحياة الإنسانية. وإن كنا نُقرّ بأنه لم يوجد قط في أي زمان أو مكان، بشر أو مجتمعات بشرية خالية من الفكر أو الدغدغات الدينية الخاصة بالوجود والحياة.

حينما ظهر الإسلام، كان قد مضى خمسة وعشرون قرنًا على دعوة النبي إبراهيم عليه السلام التوحيدية؛ وما يقرب من عشرين قرنًا على ظهور النبي موسى عليه السلام؛ وما يقرب من ستة قرون على ظهور الدين المسيحي؛ وثلاثة قرون على اعتماده دينًا رسميًا في سائر أنحاء الإمبراطورية الرومانية.

كانت إيران من أهم مراكز قيام الحضارة الإسلامية ونشرها، وكانت قبل الإسلام مركز نفوذ الإمبراطورية الساسانية القوية، والتي تأسست في أوائل القرن

الثالث الميلادي، فدانت بالديانة الزرادشتية، وقد ظهرت بها هذه الديانة قبل الساسانيين بأكثر من ألف سنة، وعُرفت كدين رسمي. كذلك ظهر الإسلام في الموقع نفسه وأسس حضارته التي صبغت كل أوجه الحياة بلون الدين وشكله، واستقر مفهوم الله الخالق القيوم في سويداء الفكر والعاطفة، وكان كلامه قد نزل عن طريق «الوحي» على الرسول هاديًا لميزان الحق والباطل، الصالح والطالح؛ وعاكسًا في مرآته صدق الفضيلة والسعادة، ومحددًا للفرائض، وكان هذا الأمر مألوفًا ومقبولاً عند الأمم قبل الإسلام.

لكن مع ظهور الإسلام، اشتد في العالم نفوذ التشريع الديني في مجال حياة المسلمين، الذين كانوا يعتبرون دوام أو زوال أية فكرة يعتمد على ارتباطها بالله، وخاصة بـ«الوحي الإلهي»؛ وأن الفلسفة مجرد ضيف على هذه الدنيا؛ وأن الفيلسوف شخص هو - بلا شك -:

أولاً : الأكثر أهمية في إثارة الدغدغات بتساؤله عن التوافق بين الدين والفلسفة؛ والعقل الآدمي وملائكة الله؟

وثانيًا: أن الإجابة التي يُجيب بها على هذا السؤال؛ إجابة فلسفية تتفق مع موازين العقل.

قطعًا لم يكن المسلمون الأوائل يتساءلون عن العلاقة بين الدين والفلسفة، فقد طُرح هذا السؤال قبل عصرهم في مدرسة الإسكندرية الشهيرة التي كانت ملتقى فكر الشرق والغرب، وأيضًا مركز التشريعات الفكرية والدينية لكل من العالمين الشرقي والغربي، وقد أجاب أهل الرأي على مثل هذه الأسئلة.

قامت مدرسة الإسكندرية - بدون شك - باستكمال دور شديد الأهمية لإعداد العالم لتقبل نوع من العقلانية الدينية أو الدين العقلي، وكانت واسطة عقدها في هذا فلسفة العقل على الأساس اليوناني؛ وديانة الإيمان على الأساس المسيحي ثم الإسلامي.

ومن الجائز أن يكون الفيلسوف السكندري اليهودي الشهير «فيلون» - الذي عاش في حدود عام خمسة وعشرين قبل الميلاد حتى أربعين بعد الميلاد - هو أول من

أجاب عن السؤال حول العلاقة بين الدين والفلسفة، كما أن من جاءوا بعده مدينون له في هذا الميدان.

وصل التأمل الفلسفي لفيلون إلى نتيجة هي: إن «الكتاب المقدس» والفلسفة اليونانية كلاهما قد تحدثا عن حقيقة واحدة، وادعى في الوقت نفسه أن الفلاسفة قد استفادوا من الكتاب المقدس، وحاول بنفسه أيضًا من خلال تفسيره الفلسفي والرمزي والتمثيلي الكتاب المقدس، تعريف رسالته ومفاهيمه[٣٢]. ويعتقد بأنه إذا ما كان من الواجب الوفاء بنص الكتاب المقدس وظاهره، فإنه علينا ألا نغفل عن روحه ومعناه أيضًا، وبهذه الطريقة - في الواقع - خطا الخطوات الأولى نحو تأسيس العلاقة بين الوحي والعقل والفلسفة والدين[٣٣].

وهو مثل جميع المؤمنين بالدين من حيث إدراك كنه الله وبدون النظر إليه باعتباره الكلي المتعالي - على النحو الذي ذهب إليه أرسطو، فإنه لا يعلم بالجزئيات - لكن إله فيلون من حيث الذات، أعلى من الأمور الطبيعية، وله ذات بسيطة مطلقة، وهو قائم بذاته، يُحيط بكل شيء وكل أمر، بلا زمان ولا مكان، ومعرفته (عند فيلون) تأتي بالمشاهدة المباشرة وليس بالفهم العلمي.

إن مفهوم فيلون عن الدين ليس فلسفيًا فقط، بل عرفاني أيضًا. وهذا أمر كان يجهز لمعركة دامت خلال القرون الوسطى المسيحية والإسلامية.

أوصل «أفلوطين» الفلسفة السكندرية إلى قمتها الشامخة، ونستطيع بحق أن نعتبر أفكاره نقطة اتصال محكمة بين الفلسفة العقلية الإشراقية اليونانية، وبين الفلسفة البرهانية العرفانية الإسلامية - ومن ناحية أخرى يعتبر من الشخصيات المؤثرة في صدر المسيحية على النابغة الشهير «أغوسطينوس»، وكان كتاب «الأثولوجيا» لأفلوطين - والذي نُسب خطأً ولمدة طويلة إلى أرسطو - من أهم مصادر ما بعد الطبيعة الفلسفية والعرفانية.

ولكن وبرغم كل هذا: لو أنه طُرح سؤال الفارابي نفسه قبل ذلك بقليل أو حتى كثير فإن إجابته - في مجموعها وبالنسبة لإجابات السابقين - يمكن الاستفادة منها كثيرًا، لأنها مبتكرة وحديثة.

عمومًا، حينما دخلت الفلسفة اليونانية والسكندرية إلى عالم المسلمين الفكري، كانت الشريعة منذ وقت مبكر - علاوة على الطابع العام والتاريخ الديني في المجتمع الإسلامي خاصة - قد استولت على قلوب وعقول وأذهان وحياة أكثر الناس. وكان المفسرون وشراح ظاهر الدين، مدافعين غير صبورين عن مفهومهم الظاهري للدين، كما كانوا أيضًا يُعدون العلماء الحقيقيين في نظر أغلب الناس. أما عند السلطات السياسية، فهم أيضًا شخصيات لها اعتباراتها. ومن ناحية أخرى كان للتصوف في المجتمع الإسلامي موقع أثير ومحمود، وقد عبر في السير والسلوك وفي تأمل العارفين - متمثلاً في المشهورين منهم - مراحل من النضج التاريخي. وكان لكل من الشريعة والتصوف إجابات تشفي الروح الظمآنة في ذلك الزمان ذي الروح الدينية. كان من الممكن في هذا الجو ظهور الفلسفة وتواجدها، حيث كانت أعباؤها تُضيء - باعتمادها على هذين الكيانين القويين - أرواح الناس في ذلك العصر، ويرجع الفضل إلى عظمة فكر الفارابي في الاجابة على هذه الاحتياجات وتلك المسائل: وتأسيس القاعدة الفلسفية التي تحدد علاقته بكل من النظريتين. «... اهتم الفارابي (كما ذكر بنفسه) في عصره بإحياء الفلسفة، فقد كان الدين هو أساس جميع الأمور ومحورها، وكان يجب على الفيلسوف أن يحدد علاقته بالدين والفلسفة»[٣٤].

إن عظمة الفارابي ليست فقط في منهجه العميق للفلسفة. وفي استعراضه - أحيانًا - للآراء الجديدة في هذا المجال، ولكن يُضاف إلى ذلك، الشرح المحكم الصحيح للعلاقة بين الدين والفلسفة، ومحاولة التوفيق بين هذين المعلمين والمفهومين المثيرين في ميدان الفكر الإنساني. وكان هذا التميز خاصة هو ما جعله جديرًا بلقب «الفيلسوف المؤسس».

إن إطلاق الأصول الفلسفية على أصول الدين وأحكامه - ولو أنه كان أمرًا مألوفًا لدى السابقين على الفارابي (وقطعًا كان لديه أيضًا مألوفًا) - جعل هذا الفيلسوف يتمسك بالآيات القرآنية والأحاديث والأخبار، ويطلق مسمى الفلسفة على المصادر الخاصة بالأحكام؛ وعلى أصول الدين الإسلامي؛ وهو في ذلك لم يكن مقلدًا، كما لم يستطع في نهاية سعيه هو وأقرانه أن يصل إلا إلى أن تظهر الفلسفة في باطن الدين، حيث مكانها ومستقرها[٣٥].

إن عظمة المعلم الثاني في الفلسفة الإسلامية، في أنه قام بهذه المهمة بإخلاص، ومنذ العصر الذي ظهر فيه، فإن الفلاسفة الذين جاءوا بعده لم يفعلوا شيئًا في هذا الخصوص سوى شرح كلماته وتفصيلها، وكان منحه لقب المعلم الثاني لأسباب عديدة، أما أهمها فهو إطلاقه مسمى فلسفة على جميع العلوم والمعارف؛ وتأسيسه الفلسفة الإسلامية[٣٦].

ولكن كما جاء في كتاب «الفلسفة المدنية»، فإن محاولة الفارابي لتوضيح سبب اتفاق باطن الدين مع حقيقة الفلسفة ليست بالأمر الذي حدث خلافًا لرأي الفيلسوف، أو على أساس من بعض التوجهات، أو كقناع (التعتيم) على الأفكار الحقيقية للفيلسوف وإخفائها عن النظرة الضيقة للعامة أو المعارضين للدين من أهل السذاجة والضعف، بل:

... يجب أن يُفسر تأثير الدين في فلسفة الفارابي على أساس أنه كان يخالف الأشخاص الذين عارضوا الدين؛ فقد تلقى معارضتهم بكثير من الأهمية والجدية، وبدلاً من رفضه لظواهر الشريعة؛ أقر الفلسفة في باطن الدين، ليس باعتبار أن الدين أحد العوامل الاجتماعية المؤثرة في تفكيره، لأنه لم يهتم أصلاً بانتقاء (موضوع) الدين والفلسفة[٣٧].

إذن، فالفخر بتأسيس الفلسفة الإسلامية، التي تضمنت الإجابة الفلسفية الصحيحة على السؤال الذي يدور حول ماهية العلاقة بين الدين والفلسفة، لهو من نصيب الفارابي.

ونرى أنه يجوز لنا أن نفصل بين إجابة فلسفية تُحسب لعظيم مثل الفارابي وبين إجابة المتكلمين المسلمين؛ ذلك لأن الفارابي ارتفع - بالدرجة الأولى من أجل الإجابة على هذا السؤال المهم - إلى الاهتمام بإجابة قائمة على العقل والبرهان العقلي المستقيم، وكانت إجابته قائمة على مبادئ المعرفة وإنسان المعرفة الفلسفية، وهي مبادئ مقبولة ومُصدقة عند الفلاسفة. وقطعًا فإنه بمقتضى شروط العصر، كان محورها قد قام على الدين وتشريعات الوحي، وواجه فيلسوف المسلمين العظيم أسئلة ودغدغات الوجود والفكر الخاص، ولم يكن أسلافه مثل أفلاطون وأرسطو قد واجهوا مثلها من قبل، فلم يقلل من هذه الأسئلة بالصورة التي طُرحت بها.

وبالطبع، لو صرفنا النظر عن أن الفارابي قد تعرض للمسائل التي كانت موضع بحث ومناقشة المتكلمين والمتشرّعين، إلا أننا لا يجب أن نعتبره متكلمًا، فإنه كان لا يرى الموضوع مثلما كان يراه المتكلمون، كما أن غاياته من البحث العقلي والعلمي وغايات البحث عند المتكلمين ليست واحدة.

وقد ورد في كتاب «الفلسفة المدنية للفارابي» بعد أن أشار إلى هذه الحقيقة:

... إن المسائل التي أوردها الفارابي لا توجد مادتها في الفلسفة، وهي خاصة بالدين والملّة؛ إن الوحي والنبوة والإمامة ليست من المسائل الفلسفية، ولم يدع الفارابي في بحثه عن العدل والاختيار؛ جانب الدين والمذهب، ثم حينما كان لا يحدد المصدر كنا نعلم أن آراءه في هذه المباحث والمسائل هي آراء كلامية[٣٨].

بناء على هذا الكلام الصحيح: فإن الفارابي؛ ولو أنه قد تعرض لمسائل كثيرة؛ إلا أنها ليست فلسفية تمامًا، وأن هذا ليس طعنًا في مقامه الفلسفي، وذلك لأنه إذا كان بمقتضى وجوده التاريخي قد اهتم بطرح التساؤلات التي لم تكن موجودة في الفلسفة وبحث فيها؛ فإن نظرة هذا الفيلسوف إلى هذه المسائل وإجابته عنها هي نظرة فلسفية، وأن إطلاق مسمى كلامية على آرائه في هذا المجال أمر يأتي على سبيل التجاوز.

توالى تدعيم تأسيس الفلسفة عن طريق الفارابي؛ خاصة ما استقر من صلة بين الدين والفلسفة، وأصبح بهذه الطريقة عاليًا شامخًا؛ وحتى ظهور عصر تاريخي جديد، خضع ذهن وفكر جميع الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة، دائمًا لتأثيره، وكما يقول الدكتور داوري: لم يفعلوا شيئًا غير شرح كلماته وتفصيلها[٣٩].

وكان المتصوفة المشهورون يعدون العقل عاجزًا عن إدراك الحقيقة، وألقوا بالدنيا خلف ظهورهم حتى يُحلّقوا بقلوبهم متمنين وصال الأرواح، وحتى يصلوا إلى «الفناء في الحق». في مثل هذا العصر فإن عمل الفيلسوف في توضيح التوافق بين الشريعة والحكمة أصبح مطلوبًا. وكان يجب ولا شك أن يقضي في أمر ارتباط العرفان بالفلسفة والتصوف بالعقل أيضًا، وتكفل كتاب فصوص الحكم - وهو كتاب في التصوف النظري كما نعلم -[٤٠] بهذه المهمة؛ وهو كتاب اجتهد في أن يأخذ البرهان العقلي بعين الاعتبار

حتى يُرشد بشعاع الفكر المضيء مسيرة الصوفية إلى الوصال ويُكمل طريق برهان الفيلسوف إلى إدراك الحقيقة(٤١).

اهتم الفارابى فى عدد من الفصوص بإثبات وجود الواجب، والممكن، وحدوث الماهيات، والتوحيد، وذات الحق، وكثير من المسائل الأخرى، وأقام كل هذا على البرهان العقلى، وحتى نهاية الفص الثانى والعشرين، كان بحثه فى الغالب فى أمور عامة وإلهيات خاصة، ولكن منذ الفص الثانى والعشرين فتح الفارابى الآفاق أمام عين وقلب القارئ، وأسبغ عليها نور أسمى من نور العقل الاستدلالى، واجتهد - فى الواقع كفيلسوف - فى أن يُعالج بالدواء مفاهيم العقل الفج، والتى كان الصوفية الواصلون والعرفاء السالكون يسعون إلى كشفها وأحيانًا يجدونها. عمومًا، لم يعتدل الفارابى - كما سوف نرى - فى التصوف الخالص، وأحيانًا كان يفرط ويهرب هروبًا مرفوضًا من إعمال العقل والبرهان، والذى هو أصل فى نظامه الفلسفى.

وبعد ما ورد فى الفص الثانى والعشرين: تحدث عن معنى السعادة والفشل واللذة والألم، وذكر:

أولاً : إدراك المناسب لطبيعة الإدراك.

وثانيًا: إدراك ما لا يتناسب معها.

ويضيف أن لذة (كل) قوة الإدراك - هى عبارة عن إدراك الكمال الذى يكمن فى هذه القوة، أما كمال القوة الأعلى (التى يصبح بها الإنسانُ إنسانًا) فيتمثل فى الحق، ولاسيما الحق الذى ترافقه اللذات التى تعشق وتهوى العقل الأعلى للإنسان(٤٢).

وقد ورد فى الفص الثالث والعشرين:

«إن النفس المطمئنة: كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها، فعرفانها الحق الأول - وهى برية قدسية - على ما يتجلى لها، هو اللذة القصوى»(٤٣).

الإدراك العقلى هنا ليس هو الغاية، فهو مقدمة العرفان الحق. العرفان الذى يُزين كمال الروح ويُضفى الصفاء للبشر: فهو باعث لذتها القصوى، ولو أن برهان الإدراك العقلى هو الأصل والأساس: لكن الغاية ونهاية المسيرة العقلية هى العرفان.

وتحدث فى الفص الخامس والعشرين والفص السادس والعشرين عن الآفات والعلل بالإشارة، فإن الطبائع قد تخرج عن مقتضاها: فكم من إنسان عليل يتحول الحلو فى فمه مُرًا، وكم من جائع يتضور لا يطيب له طعام، أو يشعر بلهيب النار أو زمهرير الشتاء. وفى نهاية الفص السادس والعشرين يشير إلى أن الروح البشرية يعتريها مثل هذا أيضًا، فحينما تُرفع عنها الحُجب تنال المُشاهدة، وقد فصّل هذا الإجمال فى الفص السابع والعشرين.

«إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فاجهد أن ترفع الحجاب، فحينئذ تلحق فلا تُسأل عما تُباشره، فإن أمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك وكأنك فى أفاق الملكوت، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهدًا إلى أن تأتيه فردًا»(٤٤).

ونلاحظ هنا كيف يتحدث الفارابى بلسان العارف المتعفف ويرتفع مُحلقًا من مركب العقل البطيء على أجنحة القلب الخافقة حتى يلتحق بمسيرة آفاق الملكوت.

وفى رأى الفارابى أن شرط الوصول لحضرة الحق وإدراك الحقيقة الصادقة: التحرر من ربقة الدنيا؛ ورفع حجاب الجسد عن وجه الروح، وأن رفع مثل هذا الحجاب هو عمل الأقوياء ويحتاج لجهد وجهاد، حتى إذا ما انتهى فى هذه الدنيا نفسها، يستطيع أن يُحلق إلى الملكوت الأعلى.

وفى الفص التالى الذى يُطلق عليه آية الله حسن زاده الآملى:

«فص العشق، وهو شمس عقد الفصوص؛ وهو قصة العشق التى هى أحسن القصص»(٤٥). نجد أن روح الفارابى العرفانية قد صارت أمواجًا وطوفانًا أكثر من قبل؛ وأن سراج عقل الفارابى لايزال - ومنذ البداية - يشع بالعشق العرفانى، العشق العرفانى الذى قل أو زاد، يتضح فى كل فص وفصل من كتاب «فصوص الحكم».

ورغم أن ما اشتهر باسم الفلسفة الإسلامية كان فى ذيل الحضارة الإسلامية، إلا أنها وصلت إلى كمالها فى فكر صدر الدين الشيرازى، وحولّت - العرفان والحكمة التى وضحت فى التراكيب المثيرة (الكتاب) «الحكمة المتعالية» - حرب ألف سنة فى صراع المشائية والإشراقية والصوفية والعرفانية وعلم الكلام - إلى سلام، ألم يكن هذا

العمل العظيم هو النتيجة النهائية التى خرج بها نبوغ المُلا صدرا من المقدمات: وهى التى صاغها الفارابى، بما تحتويه من حكمة، فى عميق أفكاره وشرحها بحيث تواصلت معها أذهان التالين بعده وأفكارهم، وكان هذا الأمر كافيًا لاستحقاق الفارابى اللقب المُشرّف وهو: مؤسس الفلسفة الإسلامية والمعلم الثانى.

بالإضافة إلى فضل تقدم وريادة الفارابى على فلاسفة المشائية والإشراقية وأهل العرفان؛ كان للفارابى فضيلة أخرى، وهى أنه لم يكن يباريه أحد فى مجال ثانٍ؛ فلم يكن الفارابى حكيمًا ما بعد الطبيعة فقط، ولكنه كان فيلسوفًا مدنيًا. أن «الفلسفة السياسية» فى مجموعة نظامه الفلسفى حظيت بمكانة رفيعة لم تصل إليها أو تقاربها عقول من جاء بعده، أو هم لم يهتموا بترك ملاحظات عليها، ونتج عن هذا أن أهل السياسة الحاكمين جعلوا هذا الميدان: ساحة للعمل السياسى. ولكن مستشارى الحكم - والذين من الجائز أن بعضهم لم يكن سيئ النية، أو خالٍ من دغدغات لما؟ وماذا بعد؟ الفلسفية - أخرجوا المُنظرين السياسيين والفلسفة العملية أو كلاهما: خارج نطاق تأمل الفيلسوف، وأبقوا سلطته محصورة فى دائرة الأخلاق الفردية.

وبعيدًا عن التأمل الفلسفى، وفى وادى التصوف المتطرف، كان هنالك أشخاص يبحثون عن السعادة؛ ليس عن جهل بالدنيا ورغبة فى الآخرة، ولكنهم كانوا يدركون تعفن الدنيا، لذا كانت النتيجة رفضها تماماً.

وليست مبالغة إذا قلنا: إن سراج الفكر الفلسفى - فى موضوع السياسة - مع الفارابى قد أضاء العالم الإسلامى، وبموته انطفأ، ولو أنه بقى منه ثمالة فى آراء مفكرين مثل «مشكويه الرازى» و«أبى الحسن العامرى»، وعجّل بانهياره التام طاعون المغول الأسود. وكما سنرى فإنه بعد ما يقرب من ثلاثة قرون من وفاة الفارابى، اعترف الطوسى بنفسه فى كتابه «الأخلاق الناصرية» فى قسم «سياسة المدن» أنه لم يفصل شيئًا فى أصول المباحث غير تكرار حقائق الفارابى.

عالمية فلسفة الفارابى[٢]

كما سبق وأشرنا، فإن الفارابى اجتهد فى الإجابة على السؤال المهم فى زمانه: يعنى عن علاقة الدين والفلسفة؛ وكانت إجابته القاعدة الأصلية للفلسفة الإسلامية.

وصل الفارابى فى مسيرته العقلانية إلى أن الدين والفلسفة وجهان لحقيقة واحدة؛ الحقيقة التى باطنها الفلسفة وظاهرها الدين. وفى الأصول الفكرية للفارابى، أن الفلسفة اليقينية قائمة على البرهان، وهى آخر حلقات الفكر الإنسانى التكاملية، وهى جوامع الإنسانية التى تتجاوز أودية الجدل والسفسطة والفلسفة الظنيّة والفلسفة المُضلة، فتصل إلى منازل ومقاصد العقل الفلسفى[٤٦].

وفى رأيه أن الفلسفة مثل شجرة ضخمة كان غذاؤها فى السابق يؤخذ من الجدل والسفسطة، لذلك كانت قليلاً ما تُزهر براعم من هذين (الجدل والسفسطة)، وبالتالى فنادرًا ما تثمر ثمرتها التى هى البرهان[٤٧].

ويُبيّن الفارابى مراحل تكون المجتمعات البشرية، على النحو التالى:

كان تجمع الأفراد قائمًا على أساس ما لديهم من خصائص واحتياجات طبيعية، وقد قامت تصرفاتهم وسلوكياتهم فى بداية الأمر على أساس الملكة الطبيعية التى تحولت على أثر التكرار إلى عادة وملكة اعتيادية[٤٨].

والإنسان الذى يعيش مع الآخرين يضطر إلى أن ينقل ما يمر بوجدانه إلى الآخرين، وتُعد الإشارة الحسية هى الوسيلة البدائية لتأمين هذا الأمر (الاحتياج)؛ ونقصد: تلك الإشارة التى تخلت عن مكانها بمرور الزمان للصوت[٤٩].

على أن الحروف البسيطة التى كانت تظهر فى هذا المضمار لم تكن تكفى لتحقيق التفاهم بين أفراد البشر، ولذا فإن العلاقة التى تربط بين هؤلاء الأفراد، تصبح أقوى عن طريق تركيب الأصوات والحروف؛ ونقصد تلك الأصوات والحروف (والكلمات) التى تشير من ناحية إلى الأمور المحسوسة، كما تكون مُعَبّرة عن الأمور المعقولة من جانب آخر[٥٠].

وحينما ازدادت الحروف والكلمات، قامت ملكات الحفظ عند البشر باستيعابها، واستمرت هذه السلسلة من الحلقات، وتوصل الإنسان عن طريق الألفاظ التى كان يُشير بها للأشخاص إلى معان مشتركة نوعية وحسية، وانتقل من مرحلة الفهم الجزئى إلى مرحلة فهم الكليات؛ فوضع الألفاظ التى تُدلل على المعانى الكلية، ولكن الشخصية

الإنسانية المعقدة بسَلطتها أكثر من هذا، حتى تستطيع أن تُعبر عن كل ما فى الضمير، ومن هنا زادت قدرات الإنسان على ارتباطه بالاستعارة والمجاز. وعاون التدوين ملكات الحفظ على رفع أداء الإنسان[٥١].

كان أول الفنون فى مجال الفكر وتشكيل معانى المعقول التى ظهرت فى الذهن وانتقلت إلى الآخرين على ساحة الحياة البشرية، هو فن الخطابة[٥٢] (والذى هو فى حد ذاته أيضًا من أنواع القياس)[٥٣].

حينما ظهرت الخطابة إذ بها تُستخدم على أساس من تلك الأمثلة للمعانى والخيالات التى فى الذهن، وعلى هذا النحو يظهر الفن الثانى، أى الشعر، الذى يتفق نظمه ووزنه مع فطرة الإنسان، تلك الفطرة التى تهوى هذا النظم وتلتمسه، وظهر أن نظمه وأوزانه تتفق مع فطرة الناظمين والمتلقين البشرية، وكان هذا هو السر وراء ظهور هذين الفنين المتطابقين قياسًا بين الناس[٥٤].

استقرت الخطابة والشعر كوسيلة نقل ونشر أخبار الماضى والحاضر، وبدأ يظهر فى المجتمع نموذج راوى الخطب والشعر وحافظ الأخبار، بمعنى أنه أصبح الفصحاء والبلغاء فى مجتمع كهذا يحتلون منزلة الحكماء، وتقرر بذلك أن يتبوأوا مرجعية أمر اللغة وتدابيرها. وحينما استقر الكلام (اللغة) زادت سعة الفنون وحجمها بأكثر مما كان فى بداياتها، وأصبحت ملكات الحفظ غير كافية على رعايتها؛ ونتج عن هذا أن اتخذ أمر الكتابة شكلاً فى المجتمع، ودخل فى صناعة اللغة بشكل قابل للتعلم والانتشار؛ على نحو يتفق مع قوانينها وقواعدها الكلية.

وهكذا يكون القوم قد حظوا فى ذلك الوقت بخمسة فنون عامة:

١ ـ الخطابة ٢ ـ الشعر ٣ ـ الخبر والرواية.

٤ ـ فقه اللغة (علم اللغة) ٥ ـ الكتابة[٥٥].

وحينما نمت هذه الفنون واستقرت، كانت النفوس مستعدة للدخول إلى مرحلة أعلى، أى الشوق إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة التى ظهرت فيها، ونفس الأمر بالنسبة لمعرفة كيفية استخراج الأشكال والأعداد والمناظر والمرئيات والألوان، فأصبحت

أكثر دقة وتعمقًا، وظهر من اهتم بالبحث فى جذور هذه الأمور، وكانت الطريقة القياسية الوحيدة التى ـ حتى الآن ـ كانوا يعرفون بها الإجابة على الأسئلة؛ ويعرفون بها تفسير أسباب الأمور وتصحيح الأفكار والآراء، هى الأساليب الخطابية وطريق الخطابة،... ونتج عن العمل بهذه الطريقة ظهور أساليب خطابية ومذاهب مختلفة بين الناس،... وعلى إثر ظهور صراعات ونزاعات فكرية ومصادمات، ظهر فنان آخران، يعنى أسلوبان متمايزان هما: الجدل[٥٦] والسفسطة[٥٧] (والخطابة حتى الآن خليط منهما)[٥٨]. وتطورت المناظرات الجدلية ولكنها لم تبق طويلاً، ذلك لأنه اتضح للقوم قصور الجدل عن تحصيل اليقين، وقدحت الأذهان سعيًا وراء طريق إلى العلم واليقين؛ وحينما عرفوا قليلاً أو كثيرًا عن الرياضيات والأساليب التعليمية، تطورت هذه الأمور عندهم إلى درجة الكمال، واستطاعوا بهذه الطريقة فصل الأسلوب اليقينى عن الطريقة الجدلية، وهكذا ظهر شغف الناس بالعلوم المدنية، وفى هذا الخصوص اختلطت الأساليب الجدلية بالأساليب اليقينية[٥٩].

وفى رأى الفارابى أن أفلاطون يمثل عصرًا اختلط فيه أسلوب الخطابة مع أسلوب البرهان، وكان الفكر يتأرجح كبندول الساعة بين الظن واليقين. واستمرت المسيرة نحو كمال الفكر حتى استقر عملها على أساسيات كانت هى مرحلة الكمال العقلى ونهاية النظر العلمى، وهذا أمر تصادف وقوعه فى زمان أرسطو، وأصبحت الأساليب متمايزة عن بعضها البعض، وبذلك أوصلت الفنون والصناعات الكلية العامة إلى كمالها، وظهر التمايز بين تعليم الخاصة (الذى يعتمد فقط على البرهان) وتعليم العامة الذى يعتمد على الأساليب الجدلية والخطابية والشعرية.. وقطعًا كان رأى فيلسوفنا أن الخطابة والشعر أكثر مناسبة لتعليم عامة الشعب[٦٠].

كان أرسطو فى رأى الفارابى هو واضع علم المنطق وممثل مرحلة الكمال الفلسفى وإعلاء إعمال العقل، وكان منطقه ـ فى الواقع ـ هو ميزان الصحيح من غير الصحيح؛ والحقيقة من الزيف.

وأثناء وصول المجتمع البشرى إلى هذه المرحلة من الكمال، ظهرت الحاجة إلى وضع النواميس (القانون)، قوانين تثبت على أعمدة البرهان فى الأمور النظرية، وأيضًا فى استنباط الأمور العملية، بقوى العقل. وهنا كان تصور الأمور النظرية والعملية

صعبًا على الناس العاديين، وفي الواقع أدخل واضع النواميس أمور المعقول في صورة أمور خيالية ومثالية (والتي كان إدراكها عند عامة الناس سهلاً)، ومن ناحية كان في انتشار وضع النواميس والسلوكيات المدنية؛ منفعة: هي توالي استنباط وسائل الوصول إلى السعادة، ومن ناحية أخرى فقد تمسكوا بالعمل بكل الوسائل التي تُقنع الناس بجميع الأمور النظرية والعملية التي يجب أن يحيطوا بها.

«فإذا وُضعت النواميس في هذين الصنفين، وانضاف إليها الطُرق التي بها يُقنع ويُعلّمُ ويؤدب الجمهور، فقد حصلت الملّة التي بها عُلّم الجمهور وأدبوا وأخذوا بكلّ ما ينالون به السعادة»(٦١).

وعند الفارابي، أن العقل (وهو ما عند العقلاء) حينما يصل ـ عابرًا الخطابة والشعر والجدل ـ إلى أرض البرهان والفلسفة العقلية المثمرة والآمنة، فإنه يُظهر مجال وضع النواميس.

إن انتشار صناعة التقنين (وضع النواميس) ـ وهي أعم من النظري والعملي ـ قد تعهدت العمل وفق ثلاث أساسيات:

١ ـ تحويل أمور المحسوس إلى أمور مثالية وخيالية.

٢ ـ تحديد وتوضيح السلوكيات السياسية الحسنة التي توصل إلى طريق النجاح والسعادة.

٣ ـ العمل بأساليب إقناع الناس بجميع الأمور النظرية والعملية التي يحتاجون إليها.

الدين (الملّة) عبارة عن القوانين النظرية التي تشير إلى الحقائق والقوانين التي تحدد الفضائل والسلوكيات التي تصل بهم إلى السعادة؛ بالإضافة إلى ذلك؛ تطوير طرق ونماذج أساليب تعليم الناس وتربيتهم.

وكان الفارابي قد قال قبل ذلك في نفس الكتاب. إن الفلسفة تتقدم على الدين، تقدم منتج (صانع) الآلة على الآلة: «فالفلسفة بالجملة تتقدم الملّة، على مثال ما يتقدم (زمنًا) مستعمل الآلات: الآلات»(٦٢). والدين هو الفلسفة التي تصل إلى الناس بطريقة أكثر بساطة وأكثر سهولة.

وقال في نفس المكان: إن «الملّة تتقدم على ـ علم الكلام» و«الفقه» مثلما يتقدم الرئيس على المرؤوس، «ويبيّن أن صناعة الكلام والفقه متأخران عن الفلسفة، والملة متأخرة عن الفلسفة..»(٦٣).

وفي رأي الفارابي، أنه يجب البحث عن الصدق والكمال لأحد الأديان في الفلسفة، فهو خفي وراء ظاهرها:

إذا كان الدين تابعًا للفلسفة، فإنه بعد استقرار جميع الفنون القياسية: قد وصل إلى كماله... وبذلك يكون الدين صادقًا وفي غاية الحُسن واللياقة. لكن إذا ظهر الدين في الفترة التي قصرت فيها الفلسفة البرهانية عن تحقيق اليقين؛ وفي الفترة التي كانت فيها أفكار القوم قائمة على الخطابة والجدل والسفسطة، فإن الدين حينئذ يكون دينًا لا يخلو من الكذب وعدم الأمانة، وكثيرًا ما يكون مغاليًا في عدم الاستقامة وعدم الصدق(٦٤).

إذن الدين مثال للفلسفة، بمعنى أن الدين كان يشتمل على أمثلة من أمور المعقول والأمور الجزئية التي تحاكي الكليات، وهي بدورها سهلة على فهم الإنسان العادي، وفي رأي الفارابي أنه حينما تكون الحقائق معقولة؛ ومع هذا يتمسك المرء بالأمثلة بدلاً من الحقائق، فإنه يبقى بعيدًا عن طريق الصواب.

وقد قال في موضوع الدين القائم على فلسفة غير برهانية:

إذا ما اعتبر أشخاص أن الأمثال الدينية التي يلاحظون بأنفسهم زيفها (الفلسفة المموهة والظنية)؛ أنها حقيقة؛ فإن هؤلاء الناس يكونون أبعد بمراحل عن الحق (حتى من الأشخاص الذين يظنون أن هذه الفلسفة حقيقة)(٦٥).

عمومًا، يستوي الدين الحق على أعمدة الفلسفة اليقينية (البرهانية)، أما أساس الدين الباطل والفاسد: فهي فلسفة باطلة (وهي في الواقع ليست فلسفة).

وقد تحدث الفارابي في كتاب الحروف عن علو الفلسفة (الحكمة) وتقدمها على الدين، ولكن لم يعنِ مطلقًا أن الدين أمر غير ضروري، ولكن هو أمر لازم لا مفر منه من أجل المجتمع البشري.

وبعد أن شرح الفارابى أموراً يجب أن يعرفها كل أهل المدينة الفاضلة، قال:

«تتأتى معرفة هذه الأمور بوسيلتين:

أن تكون هذه الأمور نفسها على النحو الذى هى فيه «كائنة ومؤثرة فى النفوس»؛

أو تكون عن طريق المناسبة والتمثيل؛ بمعنى أن يقع فى النفوس أثر هذه الأمثلة التى تحكى مثل هذه الأمور. إن أولئك الذين ينظرون إلى الحقائق نفسها بالبراهين ويعرفونها بعين الروح، هم حكماء وفلاسفة المدينة الفاضلة، ويأتى فى المرتبة التالية بعدهم أشخاص يتبعون هدى البصيرة ورأى الحكماء مهتدين بهم، وعلى أثر معرفة آراء هؤلاء الحكماء على حقيقتها والاعتماد عليها؛ فإنهم يعرفون الحقائق على حقيقتها الكائنة بها، وهناك أشخاص آخرون يعرفون الحقائق بنماذجها وأمثلتها التى تحاكى تلك الحقائق (بالقطع، إن معرفة الأمثال لها مراتب أيضًا، ولكنها كلها حول معرفة الحقيقة)»[٦٦].

يتم تصنيف العلماء والخاصة والعامة فى رأى الفارابى، بحسب ترتيب الاعتبارات والأهمية، على النحو التالى:

«يجعل الفلاسفة أولاً... وفى النهاية العوام والجمهور، وقبلهم الفقهاء»[٦٧].

على كل حال، إن مقام الفيلسوف فى رأى الفارابى هو المقام الأول، ومع هذا تأتى الفلسفة من حيث الزمان وعهد الاستقرار متأخرة عن الجدل والخطابة، أما من حيث المنزلة والشرف ودرجة الكمال فهى متقدمة عليهما، كما تتقدم أيضًا على الشريعة والدين؛ ذلك لأن الفلسفة هى اللُّب والشريعة هى القشرة، أو بتعبير أدق: أن الملة (الدين) أداة فى يد الفلسفة (الحكمة). ولهذا السبب يأتى الفقيه والمتكلم فى آخر درجات خاصة القوم، وبالقطع يسبقا العامة. فالمبادئ والأصول التى يعمل بها الفقيه وتشغله، هى قواعد ومقدمات تؤخذ من واضع الملّة (الذى يُشرع أو الشارع)، والفقيه يعمل بها فى حالة استنباطه للأمور الجزئية. فى الوقت الذى تكون فيه المبادئ والأصول لمَن يُعْمل العقل عبارة عن المقدمات المشهورة عند الجميع (فى الجدل والخطابة)؛ أو تلك

التى يحصل عليها بنفسه إثر محاولته الفكرية وتجربته العقلانية (فى الفلسفة البرهانية) وهنا تحصلُ النتيجة، وبالتالى، إن كان الفقيه يُعَدُّ من الخاصة، ولكن بين أتباع الدين، فى حين يُعد المتعقل (الفيلسوف) من الخاصة بالنسبة للجميع (لا بالنسبة لقوم بعينهم أو ملة بعينها)[٦٨].

وكان هذا ما حمله الفارابى على عاتقه مع أشخاص يعرفون أصول وأساسيات الشريعة، وهم بذلك كانوا يضعون الفلسفة على قمة الهرم. وعلم الشريعة فى أقرب نقطة من قاعدة هذا الهرم. وكل هذا - قطعًا - ليس معناه التهوين من أمر الدين. ذلك لأن الدين فى رأى الفارابى له أهمية كبيرة وحُرمة عظيمة، لأن حقيقة الدين هى نفس الفلسفة الرفيعة ذات الدرجة السامية من ناحية، ومن ناحية أخرى تقوم (تلك الفلسفة) بتوضيح الشريعة. وهو (الدين) ضرورى لوجود الإنسان ونظام المجتمع الإنسانى، بنفس القدر الذى تكون عليه ضرورة الفلسفة. ولو أن الفلاسفة هم الزهور فى سلة البشر، لكن الفلسفة أيضًا مثل أى فضيلة إنسانية أخرى لا تتفتح ولا تبرز وتظهر إلا فى قلب المجتمع وفى صُلب المدينة، فتُشكل العمود الفقرى والعماد الأساسى للمجتمع وعامة الشعب، وكانت لغة الدين هى اللغة المناسبة لوضعهم وحالهم حتى يدركوا بمساعدتها ظواهر الحقيقة وأمثلتها، ويحملوا على عاتقهم معرفة الدساتير الأخلاقية والسلوك المتفق مع المدينة الطيبة والمدينة الفاضلة.

ما هى العلاقة بين الدين والفلسفة والوحى والعقل؟

أجاب الفارابى بأن الفلسفة هى بيان الحقيقة بالشكل الذى هى عليه كائنة، والدين هو بيان نماذجها وأمثلتها. الفلسفة هى الأصل واللُّب والدين هو المثال والنموذج. والبيان البرهانى هو بيان يناسب خاصة القوم، الذين هم قلة، وبيان «الوحى» هو بيان لكل شخص قادر على الفهم، وهو يتفق مباشرة مع تعليم عامة الناس وتربيتهم.

ولكن عمل الفارابى باعتباره الفيلسوف المؤسس لم ينته عند هذه الإجابة وشرحها، ولكنه كان يجب أن يحدد أيضًا العلاقة الموجودة بين «الفلسفة» و«العرفان» و«التصوف».

أشرت فيما مضى إلى أن كتاب فصوص الحكم للفارابي، يُعبر عن ميل هذا الفيلسوف إلى نوع من العرفان، وعلى الرغم من أنه اتخذ طريقه إلى الحقيقة عن طريق النظر وإعمال العقل، ولكن في رأيه أن التعقل المحض بدون أن يرافقه نوع من التهذيب لن يصل إلى هدف، وتكون نفس الإنسان (بدون تهذيب) مثل جسده، الحجاب الذي يجب أن يُنحى جانباً حتى تنور العين برؤية الأحباب.

عموماً؛ لقد استقى الفارابي المدد صراحة من أسلوب أهل المعنى، والذي هو في أساسه تحرير الروح من قيد عبودية الطبيعة، باعتباره شرطًا لازمًا لإدراك الحقيقة. لكن مع كل هذا العرفان والتصوف الذي اقترب منه الفارابي، فإننا نرى أنه يختلف عن آراء أهل السرائر وأهل البيان والرمز، والشطحات التي تظهر من آن لآخر بين العارفين من أهل الرأي، وعظماء صوفية أهل الطريقة والسلوك، أن عرفان الفارابي مثل شريعته أيضاً يتفقان مع حكمته وعقله الفلسفي، وهنا أيضاً فإن الأصل عنده هو الحكمة؛ حكمة مدعمة بأساس البرهان.

سيأتي في القسم الأخير من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة رأي الصوفية الجزافي (أو شطحاتهم) كنموذج لآراء إحدى المدن المضادة للمدينة الفاضلة.

ويقوم الفارابي في الفصل السابع والثلاثين من الكتاب المذكور تحت عنوان «مقالة في المدن الجاهلة»، بحصر بعض النقاط التي تعد ضمن أفكار أهالي المدن الجاهلة وأوهامهم، ويعدها خاطئة، وهي تشبه معتقدات الكثير من أهل التصوف، أو هي بعينها، وحط من محاولتها الفاشلة في الوصول عبر هذا الطريق إلى السعادة الحقة، ورفضها واعتبرها من بين أفكار أهل المدينة الجاهلة.

وفي رأي الفارابي أن طائفة من أهل المدينة الجاهلة:

«... يقولون: إن هذا الوجود الطبيعي الكائن اليوم والذي نشاهده بهذا الشكل؛ له وجود آخر لا نشاهده؛ ووجود اليوم (وهذا عالمه) غير طبيعي، ولا يتفق مع الوجود الطبيعي الكائن، وأن ذلك الذي ينبغي أن يكون الهدف والقصد هو نفس ذلك الوجود الحقيقي الطبيعي، ويجوز الاجتهاد في العمل على إخفاق هذا الوجود (وجود هذا

العالم) من أجل الحصول على وجود هو الكمال الطبيعي؛ وذلك لأن هذا الوجود مانع للكمال، وحينما ينتهي سيعم الكمال»(٦٩).

وأضاف:

وهناك جماعة أخرى تعتقد أن وجود الموجودات (الواقع) الملموس الآن هو أمر حاصل من أجلهم لكنه مختلط وملوث بأشياء أخرى هي السبب وراء فساد الموجودات ووراء منعها من أعمالها اللائقة... بناء على هذين الرأيين، فإن الحصول على الوجود (الحقيقي) يستلزم إبطال الوجود الملموس وإنهاء المشاهدة (لهذا العالم)(٧٠).

وفي موضع آخر:

وهناك جماعة ترى أن صلة الروح بالبدن أمر غير طبيعي. فالإنسان عبارة عن روح، وأن صلة البدن بالروح تفسدها وتجعل أفعالها (اللائقة) متناقضة بشكل آخر، وتنبت في الروح الرذائل والمفاسد، وذلك بسبب اقتران البدن ومصاحبته للروح، وأن كمال الروح وفضيلتها ورفعتها في أن تتحرر من البدن، وأن تعمل على أن لا تكون الروح في احتياج إلى البدن من أجل توفيقها وسعادتها... وأيضاً لا تكون في احتياج إلى أشياء خارج البدن مثل: الثروة والجيران والأصدقاء وأهل المدينة، إن ما يكون في حاجة إلى الاجتماعات المدنية والأمور الخارجية الأخرى هو الوجود الجسدي، ولهذا فقد أفتوا بطرح الوجود الجسدي والتخلي عنه(٧١).

وبرغم أن الفارابي له رؤية عرفانية، وأنه من الممكن بهذا الشكل أن يُنسب له تأسيس العرفان النظري، لكن لا يجوز بأي شكل أن يتفق منهجه ورأيه مع من يرون أن إدراك الحقيقة يأتي عن طريق التحرر الكامل من الدنيا، وأن السعادة إنما تكمن في الانقطاع عن الخلق، وأن الحق في راحة الانزواء والعزلة، أي هؤلاء الأشخاص الذين اعتبروا أن غوغائية الدنيويين تشوّش على الخاطر الآمن وعلى الطمأنينة الداخلية. لكن هذا الأمر معكوس عند الفارابي، ففي رأيه أن طريق السعادة والجد الحسن يمضي عبر قلب المجتمع وعبر صُلب الحياة المليئة بالشواغل في هذه الدنيا، وبالطريقة التي سوف نراها في شرح فلسفته المدنية وآرائه السياسية.

وفي الوقت نفسه هناك أشخاص يتناولون شرح أحوال الفارابي ويرون فيه صفة الصوفي المتحرر من الدنيا، ذلك لأنه يُرجح الزهد وعدم الاهتمام بالدنيا والانزواء عن

الجماعة، على الخوض فى المسائل الاجتماعية؛ خلافًا لكثيرين من عظماء أهل الرأى فى العالم الإسلامى، ومنهم الفلاسفة ومنهم الفقهاء الذين حازوا المناصب والألقاب فى عالم السياسة. وكان الفارابى برغم وافر الاعتزاز والتبجيل اللذين كان يتمتع بهما عند بعض الأمراء والساسة، إلا أن تعففه عن الأساليب السياسية صانه من غبارها.

يقول خديوجم حول خُلق وخصال الفارابى هذه العبارات فى مقدمة كتاب إحصاء العلوم:

«كان أبو نصر، من الناحية الأخلاقية مترفعًا أكثر من أغلب الفلاسفة، وقد عاش حياته قانعًا؛ كثير الأنس بالخلوة والوحدة، يتوجه فى الغالب إلى شاطئ النهر ويقنع بأقل الموجود، وكانوا يقولون. كان لا يأخذ من سيف الدولة فى كل يوم إلا أربعة دراهم لا أكثر، وما يتبقى مما فى يده ينفقه على الفقراء، ولم يكن أبو نصر يهتم بالتنعم والترفه، وكان يدرك أن سعادة الفيلسوف وعظمته تكمنان فى ترك الدنيا، وكان فى المسائل الأخلاقية يتبع أفلاطون - برغم اعتقاده فى أرسطو - وكان يعرف أن سعادة النفس فى التجرد وترك العلائق والانزواء فى زاوية، يبدو أن أبا نصر كان يعتقد حتى آخر عمره أن الإنسان إذا أراد أن يتصل بالعقل الفعَّال(*)، فإنه يستطيع ذلك عن طريق الرياضة النفسانية، والسعادة عند أبى نصر إنما هى فى الاتصال الإنسانى بالعقل الفعال، بمعنى أن مقدمات الوصول إلى الكمال، هى فى تهذيب الأخلاق والروح البشرية...»(٧٢).

وأيضًا.... يُستفاد من كتب أبى نصر أنه كان شديد الولع بالتصوف، وأنه اتخذ تعليماته من منهج المتصوفة ورسومهم (آرائهم وتقاليدهم)، وعاش فى حياته مثل الصوفية، ومما يؤكد هذا الأمر حكاية صلاة سيف الدولة على جنازته وهو فى ثياب الصوفية.

ويتضح أيضًا فى كتب أبى نصر أنه لم يكن شغوفًا بالشهرة، وكان يقدم حقيقة العبادة على جميع الأشياء - مخالفًا بذلك بعض الفلاسفة المتأخرين الذين كانوا يرغبون فى الأمور الدنيوية...(٧٣) - ومن الجائز ألا يكون هناك شك فيما يتعلق بالحياة المتواضعة التى كان يحياها الفارابى وبعدم اهتمامه بزخارف الدنيا وتوجهاته الصوفية. أما عن الحديث بأنه (اتخذ تعليماته عن منهج المتصوفة ورسومهم)، وأن تصوفه قد حثه على

الانزواء بزاوية والتعفف عن أمور الدنيا، فإنها كلها أمور قابلة للمناقشة الجدية. صحيح أنه يمكن رؤية بعض العروق (الآثار) مما تلألأ فيما بعد فى صورة «الحكمة الإشراقية» كنجم فى سماء الفكر الإسلامى، فى آثار الفارابى وخاصة فى كتاب «فصوص الحكم». ولكن المعلم الثانى لم يتراجع فى أى وقت عن أفكاره الأساسية التى طبقًا لها كان يَعُدُّ الميول الصوفية - على الأقل الميول الإفراطية - من نماذج أفكار أهالى المدن غير الفاضلة، بالإضافة إلى أنه لم يُغير رأيه أبدًا بالنسبة لمحورية الحكمة العقلية والعقل الفلسفى، واستوعب الشريعة والعرفان فى ضوء الحكمة وفسَّرهما. إن شخص كهذا لا يصرف وجهه عن الدنيا مطلقًا؛ لا يجب أن نسميه صوفيًا بالمعنى المتعارف عليه.

وهنا نشير إلى حقيقة من الممكن أن توجهنا إلى الأسلوب الخاص لحياة الفارابى؛ وإغفالها فى رأيى يعنى عدم الاهتمام بجانب مهم فى شخصية الفيلسوف السامية؛ الجانب الذى بدونه لا نعرف شاكلة الفارابى ولا ندرك حقيقته. **وهذه الحقيقة هى: اعتبار عمل الفارابى هو ثمرة الرأى، وأن النظر والعمل فى فكره قد اكتملا وارتبطا. ففى رأى الفارابى: أن العمل بلا معرفة يوجب الخراب، وأن المعرفة بلا عمل ما هى إلا معرفة بتراء. إن الفلسفة العملية لهذا الفيلسوف قد استنبطها واستخرجها من قلب فلسفته النظرية.**

وفى رأى الفارابى أن النظر فى تطور المعارف والعلوم يكون مقدمة للعمل، وفى الوقت نفسه فإن العمل خادم للمعرفة، والمعرفة تطلب لذاتها، وحتمية العمل إنما هى فى سبيل النظر، لأن العمل هو الينبوع الأصلى للسعادة والتوفيق فى العلم والنظر.

كانت هذه الرؤية سببًا فى أن يهتم الفيلسوف المسلم - مثل الفلاسفة اليونانيين العظام - بالسياسة اهتمامًا جادًا، وأن يتعهدها فى بوتقة فكره ومعرفته ونظره. إن كتب الفارابى التى تدور حول السياسة، والتى تشتمل فى نفس الوقت على مبادئ فلسفة ما بعد الطبيعة وأسسها - إن لم نقل إنها - أهم أعماله، إلا أنها على الأقل من أهمها.

وبالطريقة نفسها التى سبق وأشرنا إليها، انفصل الفكر والمعرفة عن العمل بعد الفارابى لأسباب سوف نشرحها بإذن الله فى موضعها، وبانزواء الفكر وتراجع حظه من القيام بدوره المباشر والأساسى فى تقرير مصير المجتمع، أصبح أسيرًا للمحنة؛ ونزل إلى ميدان العمل عديمو الفكر، وفى بعض الأحيان منحرفو التفكير، أما أهل

الفكر فمع قبولهم تصريحًا أو تلميحًا بانفصال الفكر عن العمل، إلا أنهم كانت لهم فى زوايا مدارسهم وفى عزلتهم نظريات رفيعة وقيّمة، ولكنهم فى الوقت نفسه طرحوا على الساحة نظرياتهم التى تتفق وشخصياتهم وأوضاعهم، وكانوا مثل جميع عديمى الفكر والسطحيين، يشتهون الدنيا أو يبررون الواقع خدمة للسلطان، الذى كان فى الغالب يُفتقد فيه العدل والعقل، ويحكم بقوى الغضب والشهوة.

ولكن الفارابى الفيلسوف العظيم ومؤسس الفلسفة الإسلامية لم يستطع أن يغض بصره عن الأصول والقيم الأساسية لفلسفته سواء بالملاحظة أو المصلحة، وحينما رأى أن ميدان العمل الصالح مُعدًا ومهيأً، لم يلوث نفسه بالأعمال الفاسدة، وبدون أن يتشبه بكثير من المتصوفة ومدعى العرفان، توجه إلى الجانب العملى ولم يهرب من المسئولية.

تدل الحكاية التى وردت فى مقدمة كتاب «إحصاء العلوم» نقلا عن «وفيات الأعيان» لـ«ابن خلكان» على روح الفيلسوف السامية، وشاهد على ما ادعيناه سابقًا، وحتى إذا لم تثبت صحة هذه الحكاية، فإنه فى سائر آثار الفارابى وفى حياته توجد دلالات كافية تؤيد الحكاية المذكورة:

«دخل الفارابى إلى مجلس سيف الدولة، فسمح له الأمير بالجلوس، قال الفارابى: أين أجلس؟ المكان الذى أريده أو المكان الذى قلت أنت عنه؟ قال الأمير: اجلس حيثما شئت. فارتقى الفارابى أكتاف الناس وأيديهم عابرًا إلى العرش الذى يجلس عليه سيف الدولة. فقال سيف الدولة لغلمانه بلغة خاصة كانت بينه وبينهم: أراه رجلاً غير مؤدب. فقال الفارابى بنفس اللغة: يجب أن تتريث قليلاً. فتعجب سيف الدولة وسأله: أتعرف هذه اللغة؟ قال: أعرف ما يقرب من سبعين لغة. ثم بدأ بعد ذلك فى المناقشات العلمية، وبرز الفارابى على جميع العلماء، لدرجة أنهم أخرجوا الدفاتر من الجيوب ودونوا فيها تعليقات الفارابى. ثم تقدم إلى مجلس السماع: فأوضح فيه الفارابى نظرياته. قال سيف الدولة: أَلَك علم بهذا أيضًا؟ ثم أخرج الفيلسوف آلته الموسيقية من جيبه، وحينما عزف ضحكوا جميعًا، ثم أعاد ترتيب آلته وحينما عزف لحنًا بكوا جميعًا، ثم أعاد ترتيب آلته مرة أخرى وعزف بطريقة أخرى فناموا جميعًا»(٧٤).

حينما يختار فيلسوف متعفف عن الدنيا وزاهد فيها مكانًا للجلوس، فيختار عرش سيف الدولة، فإنه يعنى أن عرش الحكم يناسب الفلاسفة. ولكن اتضح أن تقديرات الزمان كانت تقديرات أخرى، وهى أن القوة والغلبة هما عماد السلطة السياسية، وإذا كان الفيلسوف الحق يؤمن بما يقوله، فكيف له أن ينصاع لخدمة الاستبداد والقهر؟ ثم إننا نستطيع أن نظن أن انزواء الفارابى فى واقع الأمر كان مخالفًا لميوله الداخلية، بل وكان شديد الوقع عليه. كان الفارابى يَعُد نفسه من أهل المدينة الفاضلة، بينما كانت المدن المستقرة على سطح الأرض وفى كل مكان مدنًا أخرى.

ولا يتفق الغذاء الروحى للفارابى مع ما تقدمه مجتمعات الجهلاء والضائعين.

برغم أن سيف الدولة كان من أهل الفضل وراعيًا له أيضًا، وبرغم أن جوّ مدينته أكثر صفاءً ونقاءً بالقياس لأجواء المدن الأخرى، إلا أن المدينة التى يحكمها سيف الدولة ليست لها خصائص المدينة الفاضلة وشروطها، وكان الفارابى فيها غريبًا برغم أن معاناته فيها كانت أقل مما كان يعانيه فى بغداد المثيرة للفتنة والتعصب.

عمومًا، إن فيلسوف المسلمين العظيم بإجابته على أهم أسئلة زمانه، قد طرح نظامًا ممتازًا هو من كل جوانبه، أصل كل ما عُرف بـ«الفلسفة الإسلامية».

صحيح أن منهج فلسفة الفارابى، خاصة الوجه المشائى منها، قد مهد الطريق لفكر أبى على بن سينا، المتفتح والعميق، ووجهه نحو الكمال، وباتباعه منهج الفارابى دخل إلى أودية جديدة لم يسبقه إليها أحد ولا الفارابى نفسه، ولكن نبوغ أبى على فى المقدمات التى أرساها المعلم الثانى جعلته يستخرج ويستنبط نتائج جديدة ويتفوق على واضع المنهج والمقدمات. فى الواقع أن ما حدث هو ثمار شجرة غرسها الفارابى؛ وقد اتفق الكثيرون على هذا الرأى، ولم يشق أبو عليّ على نفسه برغم كل عظمته بالتأمل الفلسفى فى السياسة، ويجوز أن السبب فى ذلك أنه أدرك بذكائه أن تحقيق السياسة الصحيحة أمر غير ممكن، ولذلك طمع إلى أن يقوم حاكم ما بتغيير فى المؤسسة الاستبدادية القهرية، ومن الجائز أيضًا أنه ظن - مثل عظماء الفكر الإسلامى - إن ما يحدث هو حكم القدر ولا مفر منه. ومن هنا فإننا لا نستطيع أن نرى سوى إشارة قصيرة جدًا بالقياس إلى موضوعاته التى تمتلئ بها الأبواب الأخرى لفلسفته، وأغلب

الظن أنها لا تشتمل على بحث خاص بالسياسة، فقد انعطفت قدرات ابن سينا الفكرية إلى المنطق، واندفعت بالفلسفة دفعة واحدة إلى مجال الطبيعيات والإلهيات اللامحدود، وإن كانت لم تغفل عن الأخلاق؛ واهتمت غالبًا بالأخلاق الفلسفية الفردية وليس بالأخلاق الرانية إلى المجتمع المدنى.

فى عصور السيطرة والغلبة (مهما كانت غلبة البويهيين على العالم قابلة للتحمل أكثر من غلبة أهل التشريع المتعصبين؛ لكنه على كل حال كان قهرًا) دخل أبو على دنيا السياسة فعليًا، ولا ندرى عمًا إذا كان قد اهتم ولو للحظة بعدم اتفاق السياسة التى كانت جارية حينئذ والتى كان ضالعًا فيها، مع المبادئ والأصول التى انتقاها فيما بعد الطبيعة، أم لا؟

فصل أبو علىّ بن سينا عالم الفكر عن عالم العمل؛ لذلك أمكنه الدخول إلى ساحة العمل التى لم توافق فكر الفيلسوف؛ ولم يقرر هل عدم التوافق هذا بسبب تأمله؟ أم بسبب ما لم يتأمله؟

كان الغزالى الشهير؛ هو الآخر؛ موجودًا على ساحة الفكر والحضارة الإسلامية، وهو الملقب بلقب فخم هو «حجة الإسلام» المفتى العظيم لنظام الخلافة ومحط عناية السلاجقة. لقد رجَّح الواقعية على المثالية والتى لم يتغاضوا عنها (أهل الفكر والحضارة) تمامًا فى أى وقت مطلقًا، فقاموا ضد الفلسفة، ومنذ البداية قدموا الفكر قربانًا تحت أقدام فخامة ظاهر الشريعة، وفى النهاية أطفأوا عطش أرواحهم القلقة التى لا تتفق مع إعمال العقل الفلسفى؛ ولا مع ظواهر التشريع الجافة التى تعود عليهم بالسطحية، بنوع من التصوف. التصوف الذى هو فى قمته الإفراطية لم يلوث نفسه بالسياسة، لكنه من جانب لم يكن يبحث عن السياسة الصالحة والمدينة الفاضلة على الأرض ووسط المجتمع البشرى، بل كان من جانب آخر يعتبر السياسة أمرًا خاصًا بالأرض، وكان جل اهتمام الصوفى هو إنكار الأرض (الواقع) لإثبات الحقيقة، وكان يعرف أن الهروب من المجتمع هو طريقه للوصول إلى الحق.

الصراع مع الفلسفة

فى الفلسفة الإسلامية التى أسسها الفارابى، توافق الدين مع الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة كانت توضح حقيقة الوجود، وكان الدين أيضًا يتكفل بتوضيح حقيقة

الكائنات والتكليفات البشرية فى ميدان الحياة. والدين الحق يتوحد ولا شك مع الفلسفة الحقة؛ وذلك لأن غاية الفلسفة تتعلق بالخواص، وفى الوقت نفسه فإن الدين يناسب فهم الجماعة.

إن هذا الرأى وأسلوب الفكر، برغم ظهوره بشروح مختلفة ومع ميول متفرقة، إلا أن أصحابه كانوا يغلِّبون أحيانًا جانب الدين (الشرائع) أكثر، وفى أحيان أخرى يغلِّبون جانب الفلسفة. أما ما كان منتشرًا وذائعًا طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية فلم يكن شىء سوى شرح وتوضيح واستجلاء رأى الفارابى واستكماله؛ كذلك تنقية بعض النواقص والأهداف التى قرر من جاءوا بعد مؤسس الفلسفة الإسلامية الطعن فيها ونقدها. واجتهد أتباع الفارابى فى صب لب نظريته فى قالب يصونها من الأذى ومما يُضيفه مثيرو المشاكل، ورغم هذا فإن الفلسفة بهذا الشكل لم تجد قبولا عامًا مطلقًا؛ لأن أذهان عامة الناس وعقولهم، وحتى الحاصلون منهم على درجة من التعليم لم تستطع أن تدرك أغوار الفلسفة، ونتج عن هذا أن رغبة العامة وأهل العلم والفضل فى الفلسفة كانت أقل منها بالنسبة لفروع المعرفة الأخرى، ومن ناحية أخرى، كان أغلب أهل التشريع وعلماء الدين يألفون الشريعة (هذا إذا كانوا أصحاب نظرة عميقة بأركانها)؛ وكانوا يعتبرون الفلسفة خطرًا على الدين، ولم يعارضوا الفلسفة فقط بل عارضوا كل ما يندرج تحت عنوان المسيرة الفكرية، ولهذا السبب فإن الفلسفة لم تؤخذ بكثير من الجدية فى المجتمع الإسلامى، وإن كان هناك قلة اهتموا بها أساسًا وتلقوها باهتمام بالغ واعتبروها أسمى المعارف جميعًا وأشرفها، إلا أن هؤلاء القلة كانوا لا يزيدون على بضعة أشخاص؛ ولم يخطر ببالهم الاشتغال بالفلسفة فى المجتمع بسبب قلة الإقبال عليها؛ وكانوا فى الغالب يعانون العسر والغربة، أو كانوا يحتمون ببلاط أمير يحمى الفلسفة ووجوهها؛ ويحمى العلوم العقلية أيضًا، وكانوا حينئذ يهتمون بتعليم الفلسفة وتصنيفها والتأليف فيها.

عمومًا؛ فإن الفلسفة الإسلامية، ولو أنها لم تهجر كلية إلا أنها بقيت على الهامش، واليوم نستطيع أن نلاحظ تعمق الفلسفة الإسلامية وتنوعها وانسجامها بالمقارنة مع إلهيات الفلسفة المسيحية التى هى نفسها مدينة لعناية الفلسفة الخاصة بالعالم الإسلامى.

واجهت الفلسفة العقلانية للمسلمين منذ بداية ظهورها مشكلتين:

الأولى: قبول أهل التشريع لإعمال العقل.

والثانية: آراء المتصوفة وأهل العرفان وأفكارهم فى العالم الإسلامى.

ومن الممكن البحث عن أسباب القبول الواهن للفلسفة فى الحضارة الإسلامية، والتفوق الشعبى والرسمى لمنافسيهم (الفقهاء والمتصوفة).

كما سبقت الإشارة، استقرت مسيرة الحضارة الإسلامية بقوة بفضل تأثير الفلسفة ومساعدة أوضاع الزمان وأحواله. وكانت المسيرة - متعللة بالدفاع عن الدين وحماية الشريعة - قد قامت بمعارضة الفلسفة ومحاربتها، وكذلك محاربة التأمل العقلانى فى العالم وبين البشر، وإن كانت هذه المسيرة منذ بدايتها قد أوجدت توجهًا عند بعض المسلمين والمتكلمين إلى العقل والاعتقاد به، واشتد هذا التوجه خاصة مع دخول العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامى، ولكن كان دخول أبى الحسن الأشعرى متمثلاً فى مدرسته أمرًا أكثر توافقًا وانسجامًا، واستقرت بذلك حوزة الكلام الإسلامى - السُنى بتأثير ظهوره.

كان رأى الأشعرى ونهجه مضاداً لمقالات المعتزلة وادعاءاتهم، ولكن بتأسيس الفلسفة الإسلامية ثم شرحها والتعمق فيها عن طريق ابن سينا، تجلى ميدان أوسع للمواجهة مع إعمال العقل الفلسفى؛ ونتج عن هذا أن تطلب الميدان الكد والاجتهاد فى العمل، وكان رجل هذا الميدان هو الإمام أبو حامد الغزالى.

أورد الغزالى فى كتابه المهم «تهافت الفلاسفة»:

«... إن الجماعة التى ترفع من قدر نفسها على من يساوونهم فى العمر ويماثلونهم، وتعتقد أنها أكثر ذكاءً وعبقرية، أرى أنهم قد أعطوا ظهورهم لفروض الإسلام مثل العبادات، واعتبروا الرموز والإشارات الدينية تعنى أن التقيد بالصلوات والتعفف عما لا يليق أمر بسيط، وأجازوا الضعف فى الانقياد للشرع وحدوده وتحرروا من قيوده وغضوا الطرف عن مواقفه، ولكن بأنماط من الأفكار تخلوا بها عن حبل الدين مرة واحدة. وتمسك أتباع بعض الفرق بطريق الله متمنين اعوجاجه، وهؤلاء يوم القيامة هم الكفار. ولم تتوفر الحماية لكفرهم بشىء سوى الخضوع للأقاويل التى كانت

قد تعلقت بها قلوبهم، وهؤلاء مثل اليهود والمسيحيين الذين تقيدوا بحكم العادة بالدين - ما عدا الإسلام - الدين الذى ولدوا به وشبوا عليه كما شب آباؤهم عليه، كما أن مبرراتهم لم تكن سوى النظريات التى استرجعوها وحصلوا عليها بطريق مباشر وخادع من الأفكار الخادعة، كالسراب اللامع إثر الوقوع فى ربقة الشُبهات. وبالطريقة نفسها اهتمت جماعة من أهل البدع المهووسين بالبحث فى العقائد والفكر فوقعوا أسرى هذا الأمر»(٧٥).

انزعج الغزالى بحق من رواج الإلحاد والعقائد الباطلة واللامبالاة وضعف الإيمان فى القلوب، وتتبع أسباب ظهورها، لكنه اجتهد فى البحث عن الجذور فى الظروف الاجتماعية؛ وبخاصة فى سوء سيرة السياسة والحكومات الموجودة فى ذلك الوقت وفى السلطوية والدنيويين المهووسين بها، وأيضًا فى عدم قدرة الظاهرية الدينية على إقناع الأذهان أو محاولة التقليل من أثر هذه العوامل. وقد ارتبطت آراؤه كلها بالفلسفة. وقد اهتم معارضو التشريع: بالقطع أيضًا؛ بالاعتماد عليها فى توجيه رغباتهم ونظرياتهم. وكان فى عصر الغزالى، وقبله أيضًا؛ أشخاص قد أسبغوا على أفكارهم اللون العلمى والمنطقى إثر التعرف على الفلسفة وعلوم السابقين والعمل بالسفسطة والمجادلة. وكانت أركان الدين قد بدأت تضعف عند بعض الناس قبل دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامى، وانساق كثير من الأفراد إلى المجادلات الكلامية التى أدت إلى مصادمات واضطرابات اجتماعية وإراقة دماء، وكانت غالبيتها إثر الصراعات السياسية، وبنحو ذلك من سلوك الحكام القهرى؛ أولئك الحكام الذين استولوا على السلطة بالقوة والخداع ولم يعتنوا بكبح جماح شهواتهم وأنفسهم، لقد كان أولئك الأشخاص حاقدين، وكان من علامات حقدهم إظهار الإلحاد والطعن فى الدين، ولأن ما وقع وظهر كان باسم الدين؛ فلم يتوقعوا أن يفكر أشخاص كهؤلاء الحكام فى أن تلك الجذور الدخيلة وهذه الاضطرابات تحطم دينهم نفسه، كذلك غاب عنهم أن تأثير التحجر الفكرى وضيق أفق أهل الظاهر فى نتائجهم السطحية وفى انحرافهم غير المقبول؛ يتناول عين الدين، لذا لم يلقوا بالضوء على أى فكر معارض قط وغفلوا عن شرح هذا الوضع.

إن المجادلات الكلامية؛ والحروب السياسية الدامية وضيق أفق دعاة الشريعة، كل هذا معًا جعل كثيرًا من الناس لا يحركون ساكنًا؛ خاصة أولئك الذين ينظرون إلى

الأمور بنظرة عميقة. واستمر الحقد وظهرت شبهات ازدادت يوما بعد يوم إثر اتصال المسلمين بأقوام هم أصحاب تشريعات غير إسلامية ولهم خبرة سابقة بالحياة والحضارة، فضلاً عن أن عدم قدرة النتائج السطحية الشائعة عن الدين - أحياناً - على إيجاد إجابة على الاستفسارات، ووسط هذا الخضم، شق مؤسس فلسفة المسلمين وأتباعه طريقاً، ومضوا فيه واجتهدوا في الوفاء بجوهر الدين، وفي التقيد بموازينه حتى يفتحوا آفاقاً جديدة أمام الفكر الإنساني، ولو كان المسلمون قد مضوا في هذا الطريق بثبات أكثر وتمسكوا بأفكاره بجدية في صلب المجتمع والحضارة الإسلامية، لكان من الجائز أن يصبح التشريع قادراً على مواجهة المشكلات والتساؤلات، وأن تكون للحضارة والثقافة الإسلامية مسارٌ آخر ومصير آخر.

على كل حال، كان الخروج على الدين في بعض قطاعات المجتمع؛ وشيوع أفكار مخالفة لأصل الدين وأيضاً مخالفة للنتيجة التي تعتبر عند الغزالي نتيجة صحيحة ومطلوبة، أمراً له جذوره التي كانت قد بقيت خافية عن نظرة الغزالي الثاقبة، إنه كان يرى في نظرة أحادية الجانب؛ أن السبب الأصلي والمهم في هذه المشكلة الدينية؛ هو شيوع الفكر الفلسفي؛ يقول:

«... إن منبع كفرهم (أولئك الفارين من الدين المستهترين الذين سبق أن أشار إليهم الغزالي) ليس سوى:

١ - الخضوع والامتثال لأسماء وألقاب عظيمة (بلْغاء) مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم.

٢ - مبالغة فرق من أتباعهم والمضللين منهم في وصف عقل هؤلاء المشهورين ومدح أسسهم الفكرية ودقة علومهم في الهندسة والمنطق والطبيعيات والإلهيات.

٣ - الأنانية واللجاجة في استخراج هذه الأمور الخافية (في العلوم المختلفة) واستنباطها بعقلانية وذكاء كبيرين.

٤ - إنكارهم ما لديهم من الشرائع والتشريعات برغم رسوخ العقل ومزيد الفضل، وكانوا يرفضون الديانات والملل كلها برمتها، وكانوا دائمي الاعتقاد بأن: نواميس الشريعة هي قوانين منسوجة سوياً ومزينة بالمعجزات.

ثم حينما غنّت هذه (الأسماء والأصوات) في آذانهم عن آثار هؤلاء (الفلاسفة) فإن كل واحد منهم (قد اختار) ما اتفق وطباعه، وزيّن (نفسه) بعقيدة الكفر، حتى يُدخلوا المتكبرين من رفقائهم والسائرين على دربهم مع عامة الشعب العاديين في جمع مزدحم بالأفاضل - كما يظنون - ويسيرون في طريقهم مزهوين بالإعجاب بقانون الآباء. وغفلوا عن أن التحول عن الشكل التقليدي إلى شكل آخر هو بعينه ضعف الفكر وانعدام العقل»(٧٦).

يشير الغزالي في هذا الحديث إلى جماعة أو أفراد استفادوا من الفلسفة في تبرير معتقدات ضد الدين، وفي إنكارهم للأصول والموازين الشرعية، وبعبارة أخرى فقد برروا عدم تدينهم تبريراً فلسفياً. أشخاص مثل «ابن الراوندي» و«الرازي» ويتضح مما نُسب إليهم: أنهم وضعوا الأفكار الفلسفية مقابل المعتقدات الدينية.

ولكن فلاسفة مثل «الفارابي» لم يصلوا من الفلسفة إلى إنكار الدين والشريعة، ولكن اجتهدوا بالتفسير العقلاني للدين وبالملاحظات العقلانية عن الشريعة في أن ينحازوا لكليهما، وبهذا الشكل بقوا دائماً في اضطرابات فكرية ومشكلات اجتماعية، ووقف هؤلاء الفلاسفة - وبنفس الشدة - ضد آراء من عارضوا اعتماد الدين على أسس فلسفية، وهم أهل التشريع.

إذا ما قرر الغزالي أن السبب في الصراع مع الفلسفة هو إمكانية استغلال الفلسفة في رفض الدين، فإنه كان من الممكن أن يفطن إلى أن هذا أمر واقع، فما أكثر الاستفادات الباطلة والسيئة التي استغلوا فيها الفلسفة، بل واستغلوا حتى الدين، وأن أولئك الخلفاء والأمراء، وحتى العلماء والفقهاء، الذين قرروا أن يكون الدين وسيلتهم للدنيا - وهم ليسوا قلة - قد اهتموا بالقضاء على؛ أو قمع المعارضين لـ«الجبر وضيق الأفق» معللين ذلك بمراعاة الشرع والدين، وما أكثر الضحايا من الصالحين من أهل الدين أو من حُكم عليهم بعقوبات شديدة. ومعروف أن الغزالي قد عرف نماذج كثيرة من هؤلاء الأشخاص الذين ظهروا في زمانه أو قبل ذلك الزمان، كما أنه وبدون شك لم يكن خافياً على الغزالي، الملاحدة وأهل اللهو والنساء، وأهل السكر والعربدة وكثير من الظالمين والطالحين من الأمراء وأقاربهم، الذين قضى الغزالي أيضاً بعض عمره في خدمتهم ومصاحبتهم. وفي جانب آخر، فإنه ليس بعيداً عن نظر أريب مثل الغزالي

وجود كثير من الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة من أهل الصلاح الملتزمين بالشريعة والمهتمين بمراعاة التكاليف الشرعية.

بناء على هذا، فإن الاستغلال السيئ للفلسفة عن طريق البعض، وتأثير ذلك في إثارة الشر وإنكار الدين فى بعض الأذهان، إذا ما أمكن أن يكون حجة لرفض الفلسفة فهل يكون سوء استغلال الكثيرين للدين، مُبرراً لإعراض بعض أهل الفكر عن الدين؟ الواقع: إن الحُكم على سبب رفض الغزالي للفلسفة أمر صعب؛ وكان من الأفضل الاهتمام بالبحث في الفلسفة بدلاً من الاهتمام بنوايا أهل الرأى وعللهم، والحق هو:

أولاً: حول موضوع البحث: يجب أن لا تتحول الأحكام الخاصة بالميول وسلوك الأفراد والجماعات إلى أحكام خاصة بجوهر الدين والفلسفة.

ثانياً: مع تقبل إمكان وجود خطأ في الملاحظات على الدين - هذا من جانب - وعلى الفلسفة - وهذا من جانب آخر - فإن السبيل للإصلاح ونقد الآراء والمعتقدات مازال مفتوحاً، وذلك ليس عن عدم اعتبار لأصول العقل أو دين الفتوى.

عموماً، يقول الغزالي:

«حينما رأيت أن عروق قلة العقل تنبض بالحياة فى جسم الجهل، شعرت فى نفسي برسالتي نحو وجوب تأليف هذا الكتاب للرد على الفلاسفة السابقين وتوضيح الخلل في اعتقادهم والتناقض في كلامهم بخصوص الإلهيات»[٧٧] وهنا يجوز القول أن الغزالي قبل أن يكتب هذا الكتاب من أجل أن يوضح «مقاصد الفلاسفة»، أهتم بالاطلاع على الفلسفة لإدراك أهداف الفلاسفة ونقدهم ورفضهم.

بلور الغزالي في المقدمات الأربع أسبابه لتأليف «تهافت الفلاسفة». قال في المقدمة الأولى: «إنه قرر تناول أفكار زعيم الفلاسفة والمعلم الأول بالبحث والنقد من أجل تنقيتها من التحريف والتغيير الذى يحتمل وقوعه من قبل بعض مترجمي حكمة أرسطو، وقد استند إلى أدق وأحكم الروايات عن آرائه الفلسفية كما صورها الفارابي وابن سينا»[٧٨].

وأوضح فى المقدمة الثانية أن محور بحثه: أمور تتعلق بالشكل الأصلى لأصول الدين (مثل مقالة في حدوث العالم وصفات الصانع وحشر الأبدان و...)، كما تتعلق بالنزاع اللفظي أو الأفكار التي لا تؤذي أصول الدين[٧٩].

وحدد في المقدمة الثالثة أسلوبه في الرد والنقد، وتحدث عند الإشارة إلى تناقض الفلاسفة وأحاجيهم (وألغازهم) عن استفادته من علم الكلام في منهج الفرق المختلفة وأسلوبهم؛ ولم يتقيد بمدرسة كلامية خاصة، وأن اختلافه مع أهل الكلام في الجزئيات لم تمنع استفادته من آرائهم في الرد الفلسفي الذي يتعرض لأصول الدين[٨٠].

وأظهر في المقدمة الرابعة أن إحكام النتائج والقضايا الرياضية والمنطقية والتي هي قسم من الفلسفة؛ لا يرتبط بادعاء الفلاسفة القائم على صدق ورسوخ ما بعد الطبيعة والإلهيات. ومضى في موافقة الحكماء فيما يخص رياضيات البناء، واعتبر المنطق أيضاً علماً راسخاً لا مفر من تعلّمه، ولكن ليس المنطق الخاص بالفلاسفة، فإن هؤلاء يجب عليهم الإجابة على الإشكاليات في المسائل الخاصة بالإلهيات[٨١].

وهنا اجتهد في إثبات تناقض فكر الفلاسفة واهتزازه في عشرين مسألة، كانت كالتالي:

١ - إبطال مذهبهم في أزلية العالم

٢ - إبطال مذهبهم في أبدية العالم.

٣ - بيان تلبيسهم في قولهم: إن الله صانع العالم، وإن العالم صنعه.

٤ - في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

٥ - في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين.

٦ - في إبطال مذهبهم في نفي الصفات.

٧ - في إبطال قولهم: إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

٨ - في إبطال قولهم: إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

٩ - في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

١٠ - في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم.

١١ - في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.

١٢ - في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

١٣ ـ في إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤ ـ في قولهم: إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

١٥ ـ في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

١٦ ـ في إبطال قولهم: إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات.

١٧ ـ في إبطال قولهم: باستحالة خرق العادات.

١٨ ـ في قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

١٩ ـ في قولهم: باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

٢٠ ـ في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ والتألم في الجنة والنار، باللذات والآلام الجسمانية(٨٢).

وبعد البحث المفصل في كل موضوعات الكتاب، ختمه على هذا النحو:

«إذا قال قائل بأن مذاهب هؤلاء الأقوام قد تفتقت عن الصحيح، فهل يفتي بالقطع بكفر أشخاص يعتقدون بهذه الأفكار ويُوجب قتلهم؟

وأقول: لا مفر لمعرفة كفرهم عن ثلاث مسائل:

الأولى: مسألة القدم: وأن العالم بلا بداية؛ وأن جميع الجواهر بلا بداية.

الثانية: قولهم بأن الله لا يُحيط علمًا بالجزئيات.

والثالثة: في إنكارهم لبعث الأجساد: وقيامها.

لا تتفق هذه المسائل الثلاث بأي حال قط مع الإسلام، وأن من يعتقد بها يظن أن الأنبياء كذابون، وأن ما يقوله الأنبياء مجرد وسيلة أو أسلوب يؤكدون به المصلحة، ويضربون به الأمثلة من أجل إقناع العامة (وليس توضيح الحقيقة)، وهذا كفر واضح، لا تعتقد به مطلقًا ولو فرقة واحدة من فرق المسلمين.

أما بخلاف هذه المسائل الثلاث التي تهتم بما ورد في باب الصفات الإلهية وعقيدة التوحيد، فإن مذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، وكلاهما يشترك في المنهج والقواعد وفي وجوب معرفة الأسباب الطبيعية، وقد صرّح المعتزلة بهذا في مسألة ظواهر الأمور. أما ما نُقل عنهم فلم تُضف عليه فرقة من الفرق الإسلامية إلا هذه المسائل الثلاث (والتي لا يؤمن بها المسلمون). لذا إذا ما اتُّهمت إحدى هذه الفرق

بالكفر؛ انسحبت التهمة بالتالي على الفلاسفة، أما من لا يؤمن بأفكارهم في المسائل الثلاث فلن يجد حيلة تمنعه من اعتبارهم كفارًا في المسائل الثلاث.

وإننا هنا لسنا بصدد تكفير أهل البدعة؛ أو توضيح الصحيح من معتقداتهم من غير الصحيح، ولا نريد أن نخرج عن الهدف والمقصود من هذا الكتاب»(٨٣).

* * *

إن تقصي أسباب هجوم الغزالي على الفلسفة أمر صعب، وما أكثر الأسرار الخاصة بهذا الأمر والتي سببت الالتباس عن الفهم الصحيح وعن الحُكم المُنصف بالنسبة لأفكار صاحب الأسباب، وهيأت المجال للغرق في لجة قدح أو مدح صاحب الأثر؛ مما أدى إلى التخلي عن إمكانية نقد آرائه نقدًا منطقيًا. ونتج عن هذا أنه بدلاً من رفض الأثر منطقيًا أو إثباته، تردى الإنسان أسيرًا لأودية التعصب القفراء، وللأحقاد الصماء العمياء، ومهما كانت أسباب هذا المفكر: فإن عمله ذو تأثير مُبهر ورائع في مجال الفكر الإسلامي والبشري.

ومهما كان، فإن آراءه كانت نموذجًا للتأثير في ميدان ضيق من ميادين الفكر الحر وفي إعمال العقل، وظهر نبوغه بمساعدة أسباب وشروط غير لائقة، سلبت الأمن والاستقرار من المفكرين الخيِّرين في المجتمع الإسلامي، لكن الغزالي المفكر، ولو أنه يعارض التفكير الفلسفي، إلا أنه أدرك أيضًا أن عدم التفكير يعتبر آفة المجتمع البشري.

ورأي الغزالي هو: لا مهادنة مع الفلسفة، لكنه كان قد قال سابقًا: إن ما راج باسم الفلسفة في العالم الإسلامي هو تقليد عن اليونانيين، وأن مُطلق حجتهم في فرض آرائهم مرجعه أنه الحديث الأخير الذي يمكن قوله حول الحقيقة والمعرفة، لكن الغزالي لم يصدر حكمًا على إعمال العقل، ولهذا السبب ظهر خلافه مع السطحيين الذين يرون الظاهر فقط والذين اجتهدوا في الاكتفاء بفهمهم السطحي للنصوص الدينية، محطمين بذلك التعمق في المفاهيم الدينية.

يقول بنفسه:

أتبع في المعقولات مذهب البرهان وما يقتضيه الدليل العقلي. ولكن فيما يتعلق بالشرع فآخذ بالقرآن (الكريم). ولا أقلدُ أي أحد من الأئمة، فليس الشافعي أوفر حظًا مني، ولست ملزمًا أن أدين بما ذهب إليه أبو حنيفة(٨٤).

وبناء على هذا فإنه:

أولاً: اعتبر إعمال العقل والاقتداء بالبرهان، اعتبرهما في المعقولات أصلاً واحداً.

ثانياً: استعمل العقل في فهم القرآن - قطعاً مع الوفاء بظاهره.

ثالثاً: اعتبر أن تقليد العظماء وقادة المذاهب السُنية أمراً مرفوضاً أيضاً.

وهكذا؛ كما سوف نرى بعد قليل، أنه اعتبر العلم الحقيقي ليس علم الظاهر، إنما هو علم الباطن.

على كل حال، كانت معارضة الغزالي للفلسفة تنبع من المعارضة المطلقة لنوع خاص من الفكر، وفتح ميدان جديد أمام أنواع جديدة من الفكر، بالإضافة إلى فتح الباب أمام نظريات فلسفية جديدة، واستطاع بذلك أن يُضيف إلى ثمار الفكر في العالم الإسلامي ما أضافه، بمعنى أن حملاته الفعالة على النظرية المشائية الفلسفية كانت لإثبات عدم قدرة هذا النوع من النظريات - خاصة - على حل كثير من التعقيدات أو الإجابة على كثير من الاستفسارات، لذا اهتم أهل التأمل بالبحث عن طرق وأساليب جديدة، وتأثر ظهور المدرسة الإشراقية، التي هي نفسها كانت معترضة اعتراضاً آخر على طلاقة الفكر المشائي، بالأبحاث والمجادلات التي أثارها الغزالي. ثم كانت الحركات التالية لاستكمال الفكر الفلسفي للمسلمين والتي وصلت إلى كمالها في آراء صدر المتألهين، وكانت هي أيضاً محاولات لتطهير الفلسفة من نقاط الضعف التي استطاع الغزالي بذكائه أن يضع يده على الكثير منها.

لن تستطيع نفس الغزالي - المتمردة بالقطع - أن تشعر بالراحة مع ذوي النظرات المتبسطة والسطحية والسلبيين، ولهذا السبب وأثناء زعزعته أعمدة النظرية الفلسفية المشائية في الفكرة الخاصة بالوجود والعدم، اهتم بالبحث عن منابع أخرى ليروي ظمأ روحه القلقة والتي لم تقتنع أبداً بأقوال وآراء الظاهريين وأهل الحديث والمتكلمين الأشاعرة. ونتج عن هذا أن حطت رحال روحه في روضة العرفان والتصوف؛ وكان ذلك نفسه نوعاً آخر من التأمل والتفكير الخاص بالوجود.

إن نغمة الغزالي في نقد كثير من العلماء من غير الفلاسفة والفقهاء، كانت في بعض الأحيان نغمة جارحة غاضبة، وهي نفسها ما كان يخاطب بها الفلاسفة. بدأ في

كتابه المهم «إحياء علوم الدين» بتوبيخ أبناء العصر؛ وبالتحسر على غربة الحق وعزلته؛ وعلى اللطمات الموجهة للعامة وبعدهم عن الحقيقة، ثم تحدث بعد ذلك عن انتشار بلاء الجهل، واعتبر طريق الوصول إلى الحق، طريقاً غير ممهد ومساراً مليئاً بالموانع والسدود، يقول: إن الهداة والأدلة إلى السعادة الصادقة (وهي الحياة الأخروية الطيبة)؛ هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء. وأضاف في لوعة وحرقة:

«... خلا الزمان من وجودهم (العلماء الصادقين) ولم يبق منهم غير بضعة تهتم بالظاهر؛ متكبرين؛ يحار في غالبيتهم حتى الشيطان نفسه،... ونتج عن هذا ذبول شعاع علم الدين، وانطفاء مشعل الصدق والهداية في جميع أنحاء الأرض، وسقط الناس صرعى الظن بأن العلم ليس سوى فتوى السلطة.

... لكن علم طريق الآخرة وما ثبت عليه الأوائل الصالحون - وأسماه الله سبحانه وتعالى في كتابه: الفقه والحكمة والعلم... - قد رحل واندثر مرة أخرى من بين الخلق وطواه النسيان تماماً.

وحينما أصاب هذا (الوضع غير اللائق) الدين بمصيبة التصدع، وأصبحت الاحتمالات حالكة الظلمة، أدركت أهمية تدوين هذا الكتاب (إحياء العلوم) حتى أحيي علم الدين الحياة، وأجلو طريق الأئمة الأوائل ورسومهم، وأوضح العلوم النافعة والمستحسنة عند الأنبياء والأخيار السابقين.

وقد أوردت هذا في أربعة أقسام، قسم في العبادات، وقسم في العادات، وقسم في المهلكات، والقسم الرابع في المنجيات»[٨٥].

ويقال إن كتاب إحياء العلوم قد ألف أثناء تخلي الغزالي عن المناصب الرسمية، وأثناء خروجه من بغداد وتجواله في الشام وبيت المقدس والحجاز وطوس، يعني بين أعوام ٤٩٠هـ حتى ٤٩٥هـ[٨٦]. أي إنه بعد العصر المضطرب الذي تعرض فيه الغزالي - للأسف - للشك، وحينما ودع المناصب الرسمية بحثاً عن الحقيقة واليقين، اختار طريق العزلة والحياة الخالية من الشهرة والمناصب. كان الغزالي حجة الإسلام والفقيه والمتكلم والمنطقي، قد كتب كتاباً في رفض الفلسفة، وقد قرر دفاعاً عن الشريعة؛ والتي كان رسمياً هو إمامها ومحورها؛ شن حملات شديدة على الفلاسفة، وكانت نغمته في تلك الحملات وكلامه يختلطان بالسباب، وقد بدله هذا إلى إنسان آخر اغترب؛ وتخلى عن

ألقابه ومناصبه، وعاش فى عزلة ووحدة بحثًا عن الحقيقة.. الحقيقة التى وجدها فى النهاية فى نوع من التصوف.

حظى كتاب إحياء علوم الدين، علاوة على كونه قطرات قلم عالم، رسميًا باحترام بلاط الخلافة، وكان هاديًا مرشدًا للعوام، فقد كان أيضًا أثرًا لقلب قلق، وروح مطحونة ضاق بها الحال، والقيل والقال من أصحاب الظاهر الحقودين، وعقل فلسفى لم يجد غايته فى بحثه وتقصيه عن الآخرة.

كان الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين صوفيًا أخلاقيًا من أهل التشريع، لم يتعفف عن العمل بالبرهان والحجة العقلية لإثبات ما يدعيه، لكنه عرَّف العلم الصادق - علم طريق الآخرة - بأنه على شكلين: علم المكاشفة؛ وعلم المعاملة. واعتبر علم المكاشفة علمًا داخليًا وغايته جميع العلوم[٨٧]، وهو علم الصديقين والمقربين[٨٨]، وهو إذا ما صفت الروح وارتقت عن الصفات السيئة فإنه سوف يشع نور فى سماء القلب[٨٩]. وعلم المعاملة يُعرف بعلم أحوال القلب وبعضه ممدوح مثل الصبر والحمد[٩٠]، والبعض الآخر قبيح مثل الخوف من الفقر، وعدم القناعة بما فى اليد، وأيضًا الحقد والحسد[٩١]. وأن معرفة حقيقة هذه الأمور وحدودها وأسبابها ونتائجها والسبيل إلى إصلاحها (الصفات الذميمة) هو علم الآخرة[٩٢].

وفى نفس الوقت، فإن من يرفض الأفعال الظاهرة موافقًا لفتوى فقهاء الدنيا المسلطين بسيف الملوك (فقهاء السلطة)؛ يُصبح مخربًا، وإن الشخص الذى يرفض أمور الآخرة، سيُعلق فى الآخرة بسطوة ملك الملوك من قدميه[٩٣].

ومن قبل كان الغزالى قد قسّم العلوم الظاهرية إلى شرعية وغير شرعية، وعرّف البعض من العلوم غير الشرعية بأنها علوم مقبولة وحسنة، مثل الطب والحساب وكل ما له صلة بالمصالح والأمور الدنيوية، وأحيانًا تكون فرض كفاية من أجل تسيير أمور الحياة واستقرارها، والبعض الآخر غير مقبول وذميم مثل السحر والشعوذة... إلخ[٩٤].

أما بخصوص العلوم الشرعية والتى تصدى كتاب الغزالى لشرحها، فكلها حسنة إلا ما يترتب على الخطأ أحيانًا. فبعضها أمور سيئة، ويعتبرها أيضًا جزءًا من العلوم الدينية. وبناءً عليه إذا ما قسمنا العلوم الشرعية أيضًا إلى علوم حسنة وعلوم

سيئة، فإن هذا التقسيم سيتضمن أيضًا العلوم الشائعة (مثل الفلسفة) التى اصطدمت خطأ بأمور غير مقبولة[٩٥].

أما العلوم الدينية الحسنة، فقد تقرر بحثها فى أربعة أقسام: الأصول؛ الفروع؛ المقدمات؛ والمتممات[٩٦]. وأن ما يسترعى الانتباه هو أنه لا يجب الاكتفاء فى رأى الغزالى بالألفاظ والظاهر فقط من أجل فهم الفروع. لكن يجب الاستعانة بالعقل أيضًا من أجل فهم المعانى.

وتنقسم الفروع أيضًا إلى فرعين: الأول: ما ينظر إلى المصلحة الدنيوية وهو ما يتكفل به الفقه؛ والفقهاء علماء الدنيا. والثانى: ما يرتبط بمصالح الآخرة، وهو عبارة عن علم أحوال القلب والطبائع الحسنة والسيئة[٩٧]. عرف الغزالى بهذا الشكل أن علم الدنيا هو الفقه، يقول:

«بداية الإنسان تراب؛ ونهايته الجنة أو النار، والدنيا جسر بين البداية والنهاية، وإذا عاش البشر فى الدنيا بالعدل؛ فلن يحدث بينهم صراع وعداوة برغم الاحتياج إلى وجود فقهاء؛ لكن الإنسان فى هذه الدنيا له شهوات ومنها تتولد الخصومة، ونتيجة لذلك احتاج المجتمع البشرى إلى حاكم وسلطان، والسلطان يحتاج للقانون كأساس لإدارة المجتمع، والفقيه يعرف قانون السياسة، ومن هنا ظهرت الحاجة فى المجتمع إلى الفقه والفقيه؛ ثم الفقيه هو الشخص العارف بقانون السياسة وطريقة الحكم بين الناس الذين يتصارعون مع بعضهم البعض بحكم الشهوات، ثم إن الفقيه معلم الملك ومرشده إلى أساليب إدارة الناس ورعايتهم، حتى إذا ما تمسكوا بهذه الأساليب ضبطوا أمور دنياهم قطعًا، ويجب أن نعلم أن الدنيا مزرعة الآخرة، وأن أمر الدين لا يكتمل إلا بالدنيا»[٩٨].

كان الغزالى فى «إحياء العلوم» وكذلك فى «نصيحة الملوك» متأثرًا بتقاليد السياسة المدنية الإيرانية، ولهذا فإنه اختار المقولة المشهورة للملك الساسانى فى هذا الموضع لتكون عنوانًا لأساس مقاله وأحكامه، كتب: **«المُلك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان، وطريق الضبط فى فصل الحكومات بالفقه»[٩٩].**

أما علم الكلام فى رأى الغزالى، فهو فى حد ذاته مرفوض بالدرجة الأولى، ولا توجد إشارة إليه فى العصر الأول للإسلام، وأن الاهتمام به بدعة. ولكن الغزالى يقول: «إن عصره مختلف، وليس فيه صفاء وطهارة العصر الأول، وقد استولت عليه البدع حتى ابتعدت الأذهان عما يقتضيه القرآن والسُّنة، وقطعًا - وبحكم الواجب - لا مفر من الاهتمام بعلم الكلام لمواجهة البدع والشبهات، ونتيجة لهذا، فإن هذا الأمر نفسه مرفوض وغير لائق، ثم استوجب الأمر فى زمان الغزالى اعتبار الاهتمام به فرض كفاية»(١٠٠).

وعن الفلسفة؛ فإن الغزالى يقول:

إن الفلسفة ليست علمًا منفردًا، ولكنه من أربعة أجزاء ولكل جزء أحكامه:

١ - الهندسة والحساب: وهى علوم جائزة ومباحة إلا لأشخاص من الممكن عن طريقها أن يتورطوا فى السوء أو ينزلقوا إلى الخطأ.

٢ - المنطق: وهو يوضح وجوه «الدليل» و«الحد» وله شرطان، وعرّف الغزالى الدليل والحد بأنهما داخلان فى علم الكلام.

٣ - الإلهيات، وهى أيضًا تدخل فى علم الكلام ولا يختص بها الفلاسفة. خاصة أولئك الفلاسفة الذين لهم مذاهب ومدارس: بعضها من الكفر والبعض الآخر من البدع.

٤ - الطبيعيات: والبعض منها يخالف الشرع والدين الحق، وينتج عنها الجهل وليس العلم، والقسم الآخر منها يتكفل بالبحث فى صفات الأجسام والخواص وأشكالها الأخرى. وهى من هذه الناحية تشبه علم الطب مع فارق هو أن الطب ينظر إلى جسم الإنسان من حيث المرض والصحة، والعلم الطبيعى ينظر إلى الأجسام من حيث التشكُّل والحركة.

إن نظرة الغزالى إلى الفقه فى إحياء علوم الدين جديرة بالاهتمام، ودليل على اختلاف نظرته العميقة مع أشخاص يرون حقيقة الدين فى صورة العلوم الرسمية الدينية، وبخاصة الفقه - ولم يكن عدد هؤلاء الأشخاص قليلاً - خاصة فى زمان الغزالى، وكانوا دائمًا من المحظوظين ذوى المناصب الرفيعة، وقد احتل الغزالى نفسه لفترة وبوضوح صدارة مركز الفقهاء والمتكلمين. حاملا لقب «حجة الإسلام».

وفى رأى الغزالى أن الكلام من جملة الصناعات غير السارة والتى قام المسلمون بالالتزام بقبولها فى عصر مختلف، والواقع إذا كان المسلمون قد تقبلوا الكلام دفعًا للفساد، فإن البدع العظمى واللجاجات الفكرية المفسدة والشُّبهات الحالكة السواد كانت أكثر فسادًا. ولو أن البدع لا تخلو من الانحراف لكنه من الممكن عن طريقها دفع كثير من الشُّبهات والبدع.

بناء على فتوى الغزالى، فإن نشر علم الكلام فرض كفاية حتى تُمحص عقائد عامة الشعوب من أذى اضطراب أهل البدع»(١٠١) وحال المتكلم وصورته؛ كحال وصورة «جماعة يعمل حُجاجهم من أجل حراسة بضائعهم وأموالهم خوف استيلاء قطاع الطرق عليها وهم فى طريق الحج».

ثم يجب أن يعرف المتكلم حده وموقفه وأن لا يتعداه، ويجب أن يعلم أن وظيفته مثل حراس الأمتعة وتأمين الحجاج وهى حراسة عقائد الناس. وماداموا يرون حدود هذا المقام فإن لوجودهم منفعة، ولكن إذا ضاع منهم الهدف واستروحوا المناظرة والمباحثة، ولم يمضوا على طريق الآخرة، ولم يشغلوا القلب بالإصلاح والارتباط بالحق، فلا يجب أبدًا اعتبارهم علماء دين. إن المتكلم يشترك مع عامة الناس فى المعتقدات والسلوك إلا أنه أيضًا موفق فى المهارات وفى صنعة الجدل وفى القدرة على حراسة هذه المعتقدات(١٠٢).

وإذا كان العلم الحقيقى هو معرفة حضرة الحق جل وعلا، فلا يظن شخص - والعياذ بالله - أنه يستطيع الحصول على هذا بعلم الكلام، ولكن من الممكن أن يكون الكلام حجابًا وسترًا له.

«فأما معرفة الله تعالى وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه فى علم المكاشفة، فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجابًا عليه ومانعًا عنه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التى جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية....»(١٠٣).

«إذا قيل إنه معلوم أن مكانة المتكلم فى حراسة معتقدات عامة الناس من اضطرابات أهل البدع... وأن مكانة الفقيه هى حفظ القانون الذى بمساعدته يمنع السلطان الظالم من الإساءة للآخرين... فإن هاتين المرتبتين وتلك المكانة بالقياس لعلم الدين فى مكانة متدنية. وفى الوقت نفسه هناك علماء مشهورون بالفضل والرفعة بين

الأمة، وهؤلاء لم يكونوا إلا فقهاء ومتكلمين، وهم عند الله رجال في مرتبة عالية رفيعة، ثم بعد ذلك كيف تُعتبر مكانتهم بالقياس لعلم الدين مكانة منخفضة وفي الحضيض؟!».

إن الغزالي في إجابته على هذه الإشكالية، أحال القراء إلى تاريخ صدر الإسلام على أساس ما ادعاه من أن فضل الصحابة الرفيع ليس مرجعه صناعات الفقه والكلام، ولكن معرفتهم الحقيقية بحضرة الحق، وحتى أشخاص مثل عمر لم يكونوا قط أهل كلام، بل «هو الذي سدَّ باب الكلام والجدل...»(١٠٤) ويقول:

وأما قولك: إن المشهورين من العلماء هم الفقهاء والمتكلمون، فاعلم أن ما ينال به الفضل عند الله شيء، وما ينال به الشهرة عند الناس شيء آخر، فلقد كانت شهرة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - بالخلافة، وكان فضله بالسر الذي وقر في قلبه، وكانت شهرة عمر - رضي الله عنه - بالسياسة، وكان فضله بالعلم بالله الذي مات تسعة أعشاره بموته، وبقصده التقرب إلى الله - عز وجل - في ولايته وعدله وشفقته على خلقه وهو أمر باطن في سره، فأما سائر أفعاله الظاهرة، فيتصور صدورها من طالب الجاه والاسم والسمعة والراغب في الشهرة، فتكون الشهرة فيما هو المهلك، والفضل فيما هو سر لا يطلع عليه أحد. فالفقهاء والمتكلمون مثل الخلفاء والقضاة والعلماء(١٠٥).

وفي رأي الغزالي أن الأمر مرتبط بما في نية الفقهاء والمتكلمين وبما في قصدهم؛ لذلك سوف يتفاوت مقامهم المعنوي والأخروي إذا كان القصد هو القربى من الله والتطهر من الرياء والأنانية، وأن أصحاب هذا (القصد) هم من السعداء، ثم أضاف بعد قليل:

وأقسام ما يتقرب به إلى الله تعالى ثلاثة: علم مجرد وهو علم المكاشفة، وعمل مجرد وهو كعدل السلطان مثلاً وضبطه للناس، ومركب من عمل وعلم وهو علم طريق الآخرة، فإن صاحبه من العلماء والعمال جميعاً، فانظر إلى نفسك أتكون يوم القيامة في حزب علماء الله، وعمال الله تعالى، أو في حزبيهما فتضرب بسهمك مع كل فريق منها، فهذا أهم عليك من التقليد لمجرد الاشتهار كما قيل:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به   في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل(١٠٦)

ويرتبط بهذا، النية التي انطوى عليها العلم والعمل.

عموماً، في رأي الغزالي أن العلم الحقيقي هو علم الباطن، وأن الفقه والكلام هما علم الظاهر، وأن الفقه بشكل خاص هو علم الدنيا. وأن العلم الحقيقي ليس بالقيل والقال، بل بالدرس والبحث الذي يرسخ بالقلب إثر المجاهدة وتزكية النفس والصفاء؛ أما غير ذلك فهو باطل، أو هو فقط يحل عُقد الأمور الدنيوية، والفقه هو علم توضيح القانون، القانون الذي هو عماد السياسة، والسياسة هي قوام الجمع والمجتمع البشري في هذه الدنيا.

إن حملات الغزالي ضد الفلسفة قد ساعدت فعليّاً على سيطرة النظرة الظاهرية والسطحية في العالم الإسلامي، والأمر الذي يجب الإشارة إليه، هو أن أفق رؤية الغزالي للعالم والفكر كان أرحب وأسمى من أفق السطحيين الضيق والمظلم.

على الرغم من أن الهجوم المدمر للغزالي على التعقل (إعمال العقل) الفلسفي، قد ساعد بالفعل على هيمنة النظرة السطحية في الإسلام وتسلط أهل الظاهر، ولكن كما أشير، فقد كان أفق رؤية الغزالي للعالم والفكر أوسع وأرحب من الأفق الضيق المظلم للسطحيين.

كان الاهتمام الذي أبداه الغربيون بأفكار الغزالي، مُوجهاً أكثر نحو الجوانب السلبية لهذه الأفكار، تلك الجوانب التي جعلت - على حين غرة - الفلسفة وما بعد الطبيعة العقلانية القديمة، والتي تنتمي للقرون الوسطى، تهتز تحت ضرباته، ولهذا يمكن مقارنة الغزالي بأمثال «وليام أكامي» وغيره ممن هاجموا الكثير من مبادئ الفلسفة دفاعاً عن الديانة المسيحية وشريعتها، وذلك حتى يتمكنوا من إثبات تدخل القدرة الإلهية ومشيئة الحق عَزَّ وجَلَّ، في كل مكان. وينبغي العلم أن أمثال «وليام أكامي»، قد فتحوا، عند وضعهم أصل العلاقة بين علة الفلسفة ومعلولها موضع شك، فتحوا الطريق أمام من جاء بعدهم لكي يصبحوا عن طريق النقد الشديد للفلسفة القديمة، طلائع «عقل العهد الجديد للتاريخ»؛ ذلك العقل الذي سعى أصحابه، دون أي التزام بالمعايير الدينية والمعتقدات الخاصة بالوحي، إلى تنظيم الحياة بعيداً عن معايير أصول الدين وما بعد الطبيعة والفلسفة العقلانية، وبدلاً من التأمل في حقيقة الوجود، نراهم يقومون بمعالجة الظواهر التي تعتري الإنسان وتُبَدِّل أصل التفسير الفلسفي للدنيا، إلى محاولة لتغيير الظواهر المختلفة؛ وهو الأمر، الذي على الرغم من أنه كان في بداية العهد الجديد للتاريخ سبباً في تغير تصورات الإنسان، وأظهر مجال سيطرة

الإنسان على العالم، إلا أنه لم يمر وقت طويل حتى وقعت حياة البشر في مضيق الآفات والاضطرابات الأمنية الشديدة، لأن الخراب الناشئ عن تَقَطُّع فكر العالم المليء بالمنازعات لم يكن أقل من بلايات أصحاب الأفق الضيق من أهل الظاهر وأهل الشرع الذين ينتمون للقرون الوسطى والحكومات الاستبدادية المنتسبة للدين.

على أي حال يجدر بنا استخلاص العبر من تجارب البشر.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الثاني

(١) مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي، ماجد فخري، الترجمة الفارسية، مركز النشر الجامعي، ط١، ١٣٧٢ش، ص٢٠.

(٢) نفسه، ص٢٢.

(٣) نفسه، ص٢٤.

(٤) إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢م، ص٦٤ - بتصرف قليل.

(٥) نفسه، ص٦٥.

(٦) نفسه، ص٦٦.

(٧) نفسه، نفس الصفحة.

(٨) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كربن، ترجمة د. أسد الله المبشري، مؤسسة نشر أمير كبير، ١٣٧١ش، ص٢٥٢.

(٩) مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، د. ت، ص٤٦٧.

(١٠) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، حنا الفاخوري، خليل الجر، ترجمة عبدالمحمد آيتي، كتاب الزمان، ط١، ١٣٥٥ش، ص٢٤٧.

(*) لم ينزو الحسن البصري، بل جاهد بالكلمة في الله حق جهاده (المترجمة).

(١١) نفسه، ص٢٤٧-٢٤٨.

(١٢) مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي، ماجد فخري، الترجمة الفارسية، نشر مركز النشر الجامعي، ط١، ١٣٧٥، ص١١٣.

(١٣) نفسه.

(١٤) نفسه.

(١٥) نفسه.

(*) الثنوية هي القول بإلهين أحدهما للخير (أهورامزدا) والآخر للشر (أهريمن)، كما تؤمن بذلك المجوسية (المترجمة).

(١٦) نفسه، ص١١٤.

(١٧) نفسه.

(١٨) نفسه، تستطيع الاطلاع على معلومات أكثر عن الرازي وحياته وآثاره في كتابين للدكتور محمود نجم الآبادي، ارجع إلى ١ - محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف والكيميائي الإيراني، ٢ - مؤلفات ومصنفات أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، واللذين

نشرا: الأول عام ١٣٧١ش عن طريق دار نشر جامعة الرازي، والثاني عن طريق دار نشر جامعة طهران (ط٢) وبناء على ما ورد في الكتاب المذكور، فإن آثار الرازي عددها ٢٧١ كتاباً.

(١٩) مطالعات تطبيقية في الفلسفة الإسلامية، تأليف سعيد الشيخ، ترجمة: مصطفى محقق داماد، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر، ط١، ص١٠٤.

(٢٠) نفسه، ص١٠٥.

(٢١) مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي، ص١١٩.

(٢٢) نفسه، ص١١٦.

(*) القول بأزلية النفس أي بقدم العالم قول يوناني.

(٢٣) نفسه، ص١٢٢.

(٢٤) نفسه.

(٢٥) نفسه.

(٢٦) نفسه، ص١١٦

(٢٧) نفسه، نفس الصفحة.

(٢٨) نفسه، ص١٢٢-١٢٣.

(٢٩) مطالعات تطبيقية في الفلسفة الإسلامية، ص١١١.

(٣٠) نفسه، ص١١٢.

(٣١) إحصاء العلوم، الفارابي، ترجمة حسين خديفجم، شركة النشر العلمية والثقافية، ١٣٦٤ش، مقدمة المترجم، ص٢٩.

(*) المقصود من حدود القرن الخامس الميلادي حتى أواسط القرن الخامس عشر، أو حتى فتح القسطنطينية على يد السلطان محمد الثاني العثماني المعروف بالفاتح.

(٣٢) تاريخ الفلسفة، كابلستون، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، شركة النشر العلمية والثقافية ونشر سورش، طهران، ١٣٦٨، ج١، ص٥٢٧ (بالفارسية).

(٣٣) نفسه، ص٥٢٧-٥٢٨.

(٣٤) الفلسفة المدنية للفارابي، رضا داوري، المجلس الأعلى للثقافة والآداب، مركز الاستعلامات والعلاقات الثقافية، طبعة زر، ١٣٥٤ش، ص٢١٠.

(٣٥) نفس، ص٢٠١، ٢٠٢.

(٣٦) نفسه، ص٢١٠.

(٣٧) نفسه، ص٢١١.

(٣٨) نفسه، ص١٨٩-١٩٠.

(٣٩) نفسه، ص٢١٠.

(٤٠) نفسه، ص٢١٢.

(٤١) نرى أن التشكيك في نسبة فصوص الحكم إلى الفارابي، أمراً في غير موضعه، ارجع بهذا الخصوص إلى رأي المحقق آية الله حسن زاده الآملي على مقدمة كتاب نصوص الحكم على فصوص الحكم وإثبات صحة انتساب الكتاب إلى الفارابي.

(٤٢) الفص ٢٢، ص١١١. يجب أن نذكر أن ما كُتب هنا نقل عن فصوص الحكم عن نص كتاب الفصوص الذي ورد في كتاب نصوص الحكم لآية الله حسن زاده الآملي: ط١، عام ١٣٦٥ش. والمقصود من الصفحات هي صفحات هذا الكتاب الذي ورد بصفحته نص فصوص الحكم للفارابي.

(٤٣) نفسه، ص١١٧.

(٤٤) فص ٢٧، نفسه، ص١٢٥.

(٤٥) نفسه، ص١٤٨.

(*) المقصود بالعنوان أن فلسفة الفارابي تعنى بالعالم كله.

(٤٦) كتاب الحروف، الفارابي، شرح محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م، ص١٣١.

(٤٧) نفسه، ص١٣٢.

(٤٨) نفسه، ص١٣٥.

(٤٩) نفسه، نفس الصفحة.

(٥٠) نفسه، ص١٢٧.

(٥١) نفسه، ص١٣٧-١٤١.

(٥٢) الخطابة صناعة علمية من الممكن استخدامها في إقناع الجمهور بما يجب أن يصدقوا. أساس الاقتباس، خواجه نصير الدين الطوسي، تصحيح مدرس رضوي، جامعة طهران، ١٣٦٧ـ، ص٥٢٩.

(٥٣) كتاب الحروف، ص١٤٢.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) نفسه، ص١٤٣-١٤٨.

(٥٦) «الجدل فن علمي يقوم على بسط الحجة من مقدمات المسلَّمات للمسائل المطلوب إثباتها؛ بعبارة أخرى هو الفن الذي يقتضي إمكانه بحسب المسلَّمات أو رفضه بحسب الإرادة، وعلى الاحتراز من وجود التناقض حين المحافظة على الوضع». أساس الاقتباس، مرجع هامش (٥٢) ـ ص٤٤٤.

(٥٧) السفسطة أو المغالطة: «هي كل قياس ينتج عنه مخالفة الوضع، وذلك باعتبار تبكيت صاحب هذا الوضع؛ وتكون مادة القياس كأنها حق أو مشهورة، وتكون صورتها مع ذاتها مُنتج هذا التبكيت الدلالي (البرهاني) أو الجدلي... وإذا لم يكن حقاً ومشهوراً أو صورته ليست هكذا، فيجب ولا محالة أن يكون متشابهاً مع الحق أو المشهور... وسبب

هذا لا يكون إلا الخطأ أو المغالطة. ثم أطلقوا على المتشبهين بالبرهان لقب سوفسطائي وعلى طريقتهم السفسطة، والمتشبهين بالجدل: المشاغبين وطريقتهم المشاغبة - نفسه، ص٥٦.

(٥٨) ترجم الفارابي السفسطة إلى الفلسفة الخادعة (المموهة)، إحصاء العلوم، الفارابي، ترجمة خديفجم، شركة النشر العلمية والثقافية، ١٣٦٤ش، ص٦٥.

(٥٩) كتاب الحروف، ص١٥٠-١٥١.

(٦٠) نفسه، ص١٥١-١٥٢.

(٦١) نفسه، ص١٥٢.

(٦٢) نفسه، ص١٣٢.

(٦٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٦٤) نفسه، ص١٥٣.

(٦٥) نفسه، ص١٥٤.

(٦٦) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٥م، ص١٠٦، ١٠٧.

(٦٧) كتاب الحروف، ص١٣٤.

(٦٨) نفسه، ص١٣٣.

(٦٩) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٥م، ص١٢٥.

(٧٠) نفسه، ص١٢٥، ١٢٦.

(٧١) نفسه، ص١٢٦، ١٢٧.

(*) نظرية الفيض (العقول العشرة) نظرية يونانية سيأتي المزيد عنها فيما بعد.

(٧٢) إحصاء العلوم، الفارابي، ترجمة حسين خديوجم، شركة النشر العلمي والثقافي، ١٣٦٤ش، ص٢٩.

(٧٣) نفسه، ص٣٠.

(٧٤) نفسه، ص٢٧، ٢٨.

(٧٥) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، دار المشرق، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م، ص٣٧-٣٨.

(٧٦) نفسه، ص٣٨.

(٧٧) نفسه، ص٣٨، ٣٩.

(٧٨) نفسه، ص٤٠.

(٧٩) نفسه، ص٤١، ٤٣.

(٨٠) نفسه، ص٤٢.

(٨١) نفسه، ص٤٤، ٤٥.

(٨٢) نفسهُ، ص٨٦، ٨٧، تحقيق د. سليمان دنيا، طبعة دار المعارف.

(٨٣) نفسه، ص٢٥٤.

(٨٤) فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، تصحيح عباس إقبال، ابن سينا، طهران، ١٣٣٣ش، ص١٢.

(٨٥) إحياء علوم الدين، الإمام أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ، ص٢.

(٨٦) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ص٥٢٢.

(٨٧) إحياء علوم الدين، ص١٩.

(٨٨) نفسه، نفس الصفحة.

(٨٩) نفسه، ص١٩، ٢٠.

(٩٠) نفسه، ص٢٠.

(٩١) نفسه، ص٢١.

(٩٢) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٤) نفسه، ص١٦.

(٩٥) نفسه، ص٢١.

(٩٦) نفسه، نفس الصفحة.

(٩٧) نفسه.

(٩٨) نفسه، ص١٧.

(٩٩) نفسه.، نفس الصفحة.

(١٠٠) نفسه، ص٢٢.

(١٠١) نفسه، ص٢٣.

(١٠٢) نفسه، ص٢٢، ٢٣.

(١٠٣) نفسه، ص٢٣.

(١٠٤) نفسه، ص٢٣.

(١٠٥) نفسه، ص١/٧٠ - دار صلاح الدين..

(١٠٦) نفسه، ص١/٧٠-٧١، دار صلاح الدين.

الجزء الثانى

من تاريخ الذاكرة

المبحث الأول

الفلسفة السياسية

الفارابى (٢٥٧-٣٣٨ هـ ق)

١ / ١ - غياب[١] الفكر السياسى عند المسلمين وتبرير السياسات المستبدة

بدأ التفكير، فى شئون السياسة[٢] أى حكومة المجتمعات الإنسانية، والتأمل[٣] فى المدينة[٤] (الدولة) - بمعناها الذى يختلف اختلافًا جوهريًا عمًا نقصده اليوم بالمدينة - فى العالم الإسلامى بالفارابى، ومن أسف أنهما انتهيا به أيضًا.

وجدير بالذكر أن الفارابى قد أعطى اسم المدينة الفاضلة لمدينته التى تخيلها أسوة بجمهورية أفلاطون فى كتابه «السياسة». وإذا كان الفارابى يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه إنما يصدق على المجتمع الأكبر الذى هو العالم كله، وعلى المجتمع المتوسط الذى هو القطر، وعلى المجتمع الأصغر الذى هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها.

ولفظ المدينة كما قلنا سابقًا يختلف معناه عمًا نريد به اليوم اختلافًا جوهريًا، فالمدينة فى اليونان ذات جانب معنوى وسياسى، وهى أحد مظاهر هوية الناس الذين يعيشون فيها، وإن إنسانية الإنسان إنما تتحقق فى متن المدينة، لقد كانت بلاد اليونان مدنًا مستقلة تلى كل واحدة أمر نفسها، وكانت النظم السياسية لهذه المدن متنوعة رغم اشتراكها فى صفة الاكتفاء الذاتى، وقد تزامن تطور الفلسفة اليونانية مع نشوء الحياة السياسية فيها، وهو مايدعى بعصر المدينة.

وبعد الفارابى هجر بعض الفلاسفة المسلمين الاستغراق فى التفكير فى حقيقة السياسة وفيما ينبغى عمله إزاء الأصلح منها، وقصروا جهودهم التأملية على الأمور

الإلهية والشئون الربوبية وهو ما يسمى بعلم الأمور الإلهية (أحد أقسام الفلسفة النظرية) تاركين بذلك التفكير فى سياسة المدينة والأمة والملك (أحد أقسام الفلسفة العملية).

أما البعض الآخر من الفلاسفة وهم الذين انشغلوا بالفكر السياسى، فقد قاموا بتبرير السياسات الاستبدادية(٥)، أى تلك السياسات القائمة على الاستبداد الذى يمثل شكلاً من أشكال الحكم، يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يهمه إن رضى شعبه أو سخط، وذلك تحت تأثر هؤلاء الفلاسفة بسياسات ماقبل الإسلام ومتأسين على وجه الخصوص بالتجربة السياسية للإيرانيين، ومن ثم قام هؤلاء الفلاسفة بدفع هذه السياسات إلى النموذج الذى يمثل نظام الحكم الإيرانى فى عصر الدولة الساسانية، تلك الدولة التى كانت تسمى «إقليم إيران»(٦).

وإذا ذكر أمام هؤلاء الفلاسفة موضوع «سياسة المدن»، وجدناهم يرددون أفكار الفارابى أحيانًا وأفكار فلاسفة اليونان القديمة أحيانًا أخرى، ترديدًا ببغاويًا يخلو من التفكير والتروى.

أما فيما يتعلق بالمستبدين أنفسهم، فما كان منهم عندما يتلقون توصية برعاية العدل بين الناس، سوى النظر إلى هذه التوصية على أنها اقتراح بالتخفيف من حدة ضرر السياسة الاستبدادية، وأنه من شأن هذا الاقتراح تثبيت الأمر الواقع الذى يحتل المستبد فيه الركن الركين، وليس تغيير أساس هذه السياسة.

٢/١ ـ السياسة، قسماً من الفلسفة

تمثل السياسة فى رأى الفارابى أحد أقسام الفلسفة، وهى قابلة للانسجام مع سائر أقسام الفلسفة الأخرى، بحيث يتسنى للفيلسوف عرضها فى حالة انسجامها مع سائر هذه الأقسام، فتبدو معها فى صورةِ هيئةٍ فلسفيةٍ واحدة.

٣/١ ـ تأثر الفكر السياسى للفارابى بأفلاطون وأرسطو

والتقليد الذى يتبعه الفارابى عند طرح أفكاره السياسية هو نفس تقليد فيلسوفى اليونان، والتصورات السياسية له، وكذلك أفكاره عن العالم مأخوذة من جذور الفلسفات اليونانية.

٤/١ ـ الأفكار السياسية بعد الفارابى

لا ترتبط الأفكار السياسية التى راجت بعد الفارابى بالسياسة المدنية(٧)؛ ذلك أن معظم الكتاب الذين جاءوا بعد الفارابى كانوا من أهل الممارسة العملية للحكم، وقد قام هؤلاء الكتاب بالتأمل فى العلاقات السياسية للمجتمع دون أن يكونوا من أهل الفكر الفلسفى؛ وقاموا بدور فى تأسيس المنظمة السياسية للدولة وتدوين الأيديولوجية السياسية لها، ولذا ينبغى البحث فى كتبهم السياسية عن أبرز المواضع التى تتناول الاستبداد بالشرح والتحليل.

٥/١ ـ الموضوع الرئيسى لكتابى الفارابى

تمثل السياسة الموضوع الرئيسى للكتابين الفلسفيين «السياسة المدنية» و«آراء أهل المدينة الفاضلة».

٦/١ ـ الله والإنسان داخل هيئة الوجود (خلق العالم)(٨)..

التفكير: أساس خلق العالم

الإنسان فى نظر الفيلسوف كائن له وجوده داخل هيئة الوجود التى يأتى على رأسها الله عز وجل (السبب الأول) وهو الموجود الأعلى أى خالق جميع الموجودات.

إن الله سبحانه وتعالى صدر عنه كل أنواع الموجودات بما فى ذلك الملائكة والكواكب وعناصر الطبيعة.

١ ـ العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب)

٢ ـ المعادن.

٣ ـ النبات.

٤ ـ الحيوان غير الناطق.

٥ ـ الحيوان الناطق (الإنسان)(*)

(*) ولعلنا لاحظنا أن خلق العالم طبقًا لنظرية الفيض، أساسه هو التفكير الذى بدأ بتفكر السبب الأول فى ذاته ثم بتفكر العقول (الملائكة) فى ذات الله عز وجل ثم فى ذواتها. (المترجم).

٧/١ ـ الفيلسوف يبحث عن سعادة الإنسان

ترتبط سعادة الإنسان بوجوده داخل نظام الوجود القوى العقلانى المذكور، ويسعى الفيلسوف للوقوف على هذه السعادة من خلال وجوده فى هذه الهيئة، كما يسعى لإرشاده إلى طريق السعادة.

٨/١ ـ فضل الملك العاشر (العقل العاشر) على الإنسان

العقل العاشر هو مدبر الحياة المادية والمعنوية للإنسان، وهو يعمل على توصيله إلى أرقى مراتب الكمال الخاصة به، وهى السعادة القصوى، وشرط هذا الكمال مفارقة النفس البشرية للأجسام والوصول إلى المرتبة التى لايكون محتاجًا عندها فى قوامه إلى الأمور المادية والجسمانية.

٩/١ ـ قوى الإنسان

للنفس الإنسانية العديد من القوى نشرحها على النحو التالى:

١ ـ **العقل الإنسانى**(٩): ويسميه الفلاسفة القوة الناطقة، النفس الناطقة. وتمثل قوة العقل أسمى وأهم ما فى وجود الإنسانية، فبقوة العقل يتعلم الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يفكر فيما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل، وبها يدرك النافع والضار والمفيد والمؤذى. وتنقسم هذه القوة من ناحية الوظيفة والمهمة إلى قسمين:

(أ) قسم يستطيع به الإنسان اكتساب العلوم ويسمى فى لغة الفلسفة: القوة الناطقة النظرية، أو القوة العاملة، أو العقل النظرى، أو الناطقة النظرية. وقد جاء فى تعريفها فلسفيًا، مايلى:

هى القوة التى بها يحوز الإنسان علم ماليس شأنه أن يعلمه إنسان أصلاً.

وتُسمى: الناطقة العملية المهنية.

(ب) القسم الثانى: ويستطيع به الإنسان أن يفكر فى شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل، ويُسمى: الناطقة العملية المروية.

ويُسمى هذا القسم من قوة العقل، بنوعيه، فى الفلسفة، بما يلى: القوة العاملة، العقل العملى، القوة الناطقة العملية، الناطقة العملية، النفس الناطقة العملية، وأكثرها استخدامًا: العقل العملى، والناطقة العملية.

٢ ـ **القوة الحاسة:** للنفس الإنسانية قوة تتمكن بها من إدراك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك هذه القوة الصالح والمؤذى، ويسميها الفلاسفة القوة الحاسة أو الحساسة أو الحسية، ويحدث بها ـ مع الحواس ـ نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه، وتعمل هذه القوة كما نرى فى خدمة القوة النزوعية.

٣ ـ **القوة النزوعية:** للنفس الإنسانية قوة ينزع بها الإنسان إلى طلب الشىء أو الهروب منه، يشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه، وبها يكره أو يحب، ويصادق أو يعادى، يخاف أو يشعر بالأمان، يغضب أو يرضى، يقسو أو يرحم..إلخ، وهذه القوة تسمى فى لغة الفلسفة القوة النزوعية.

٤ ـ **القوة المتخيلة:** للنفس قوة يتمكن بها الإنسان من حفظ ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن معاينة الحواس لها، أو بعبارة أخرى يتمكن بها الإنسان من حفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهذه القوة تُركّب بعض رسوم المحسوسات إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض فى اليقظة أو النوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار والمفيد والمؤذى، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق.

٥ ـ **الإرادة والاختيار:** ليست قوة الإرادة لدى الإنسان سوى نزوع الإنسان إلى ما أدركه، والفيلسوف يفضل أن يسمى النزوع الناشئ عن الإحساس أو التخيل: الإرادة. أما النزوع الناشىء عن الروية (فى قوة العقل العملى) أو إعمال العقل (فى القوة الناطقة النظرية) فيسميه الفيلسوف الاختيار، وهذا يوجد فى الإنسان خاصة، ومن ثم يكون الاختيار أمرًا خاصًا بالإنسان. بينما تكون الإرادة أمرًا يشترك فيه الإنسان والحيوان.

١٠/١ ـ أهمية قوة العقل للإنسان

العقل الإنسانى (القوة الناطقة أو النفس الناطقة) **هو الذى يمنح النفس الإنسانية قوامها الذى يميزها عن سائر الموجودات.**

١/٢ ـ احتياج العقل الإنسانى إلى استشراف الملأ الأعلى، أى الملك العاشر (الوحى أو العقل العاشر)

يحتاج العقل الإنسانى إلى قوة خارجية مؤثرة؛ لتنقله من حالة الاستعداد المحض أو العقل بالقوة - دون الفعل ـ إلى مرحلة التعقل والتروى، حيث يُسمى حينئذ عقلاً بالفعل، وتتمثل هذه القوة فيما يُسمى بـ «الوحى» فى لغة الدين، وبالعقل الفعال أو العقل العاشر فى لغة الفلسفة، ويتمكن العقل الإنسانى عن طريق مساعدة هذه القوة أن ينتقل إلى مرتبة الإدراك السليم للأشياء، أو مرتبة العقل الفعال، كما يصير عقلاً إلهيًا بعد أن لم يكن كذلك.

٢/٢ ـ الفارابى مهموم بمصير الإنسان

من الطبيعى أن يكون مصير الإنسان ـ ذلك الكائن الذى حدد الفارابى مكانته فى سلسلة الوجود كما حدد طبيعته ـ أمرًا يشغل باله، ويبحث عن سعادته، ولكن ماهى السعادة بالنسبة للإنسان؟

٣/٢ ـ السعادة

السعادة هى أن يصبح عقل الإنسان راشدًا وعظيمًا إلى درجة يمكن معها أن يصبح متحررًا من عالم المادة الضيق، ومن ثم يدخل الإنسان، ذلك الإنسان الأرضى الطبيعى زمرة الموجودات الراقية. ولكن كيف يتحقق هذا الأمر؟

وللإجابة على هذا السؤال ينبغى الالتفات إلى النقاط التالية:

ـ السعادة غاية نهائية وليست وسيلة لتحقيق شيء آخر، وينبغى السير قدمًا نحوها.

ـ الأفعال التى تتدخل فيها إرادة الإنسان ويهدف منها إلى بلوغ السعادة، لابد أن تكون أعمالاً جميلة.

ـ لابد أن يكون للنفس صفات راسخة (ملكات) تصدر عنها هذه الأفعال، وتسمى هذه الصفات الفضائل، أى أن الفضائل هى مصدر هذه الأفعال الجميلة.

إذن:

الفضائل هى السبيل إلى سعادة الإنسان.

مع العلم بأن الأفعال والصفات التى توصل إلى السعادة هى الخير، بينما تكون الأفعال التى تغلق طريق السعادة فى وجه الإنسان هى الشر.

٤/٢ ـ علاقة السعادة بالخير والشر

ـ الخير النافع فى بلوغ السعادة قد يكون شيئًا خارجًا عن إرادة الإنسان (أى شيئًا مما هو موجود بالطبع فى لغة الفلسفة)، وقد يكون بإرادة.

ـ الشر الذى يحول دون السعادة قد يكون خارجًا عن إرادة الإنسان، وقد يكون بإرادة.

ـ الخيرالإرادى والشر الإرادى (الجميل والقبيح) يصدران عن الإنسان خاصة.

ـ الخير هو طريق الوصول إلى السعادة، والشر يحول دونها.

٥/٢ ـ منبع الخير الارادى لدى الانسان هو قوة العقل النظرى

جدير بالذكر أن منبع الخير الإرادى لدى الإنسان، فى تحليله النهائى، هو قوة العقل النظرى، التى تحدثنا عنها سابقًا عند الإشارة إلى قوى النفس الإنسانية.

٦/٢ ـ العقل النظرى يسخِّر قوى النفس الأخرى للتعاون معه، بُغية قيام الإنسان بفعل الخير

يمكن بيان تسخير العقل النظرى[١٠] لسائر قوى النفس الأخرى: العقل العملى، القوة النزوعية، المتخيلة، الحساسة، لخدمته، بغية قيام الإنسان بفعل الخير على النحو التالى:

١ ـ قوة العقل النظرى هى القوة الوحيدة التى تستطيع أن تعقل السعادة وتتعرف عليها.

٢ ـ إذا ما أصبح الإنسان عارفًا بالسعادة، اشتاق إليها بما لديه من قوة نزوعية.

٣ ـ ثم تقوم قوة العقل العملى[١١] بعملها، حيث تتعرف بالرَّوية على الأفعال التى توصل إلى السعادة.

٤ ـ إذا عرف الإنسان هذه الأفعال بما لديه من قوة العقل العملى، يقوم بإنجازها عن طريق مساعدة آلات القوة النزوعية.

٥ ـ ثم تقوم قوتا الخيال والحس بمعاونة العقل النظرى، حيث تعينانه على إنهاض الإنسان نحو الأفعال التى ينال بها السعادة.

٦ ـ إذا ماتحقق ذلك كله، فإن كل ماسيصدر عن الإنسان يكون خيراً، خيراً فحسب. فيما عدا ذلك تكون أفعال الإنسان كلها شراً، سواء كان هذا الأمر ناشئاً عن جهله بالسعادة، أو علمه بها دون أن يجعلها هدفاً له ولم يتشوق إليها، بل جعل غايته التى يتشوق إليها فى حياته شيئاً آخر سوى السعادة، فاستعمل سائر قواه: لينال بها تلك الغاية فى ذلك الطريق المنحرف، حينئذ يكون كل مايصدر عنه من أفعال شراً (قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها).

٣ ـ هل بلوغ السعادة أمر خاص بالإنسان فقط؟

١/٣ ـ السعادة تتيسر داخل المجتمع

إن سعادة الإنسان مرهونة بتحليه بالفضائل. ولكن أين الفضيلة وكيف تتيسر؟

تتيسر داخل المجتمع والمدينة، وهكذا تتجلى الرؤية السياسية المميزة للفارابى.

ويحتاج الإنسان فى قوامه ومن أجل الوصول إلى أعلى درجات الكمال إلى العديد من الأشياء التى يستحيل عليه التوصل إليها بمفرده، نظراً لاحتياجه إلى الجماعة التى يحقق كل فرد فيها، شيئاً له من هذه الاحتياجات.

٢/٣ ـ بما أن الإنسان كائن سياسى، إذن السياسة، ذات مغزى فى نظام الوجود

يعد الفارابى الإنسان مدنياً (سياسيًا) بالطبع، ويخلص إلى أنه فى أعماق طبيعته كائن سياسى، مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا الكائن نفسه جزء من نظام الوجود المتقن، وأن السياسة جزء مهم من وجود الإنسان، ومن ثم تمثل السياسة مغزى

فى مجموعة النظام الأكبر (نظام الوجود)، ذلك النظام الذى يبدأ بالله عز وجل (السبب الأول) ويمر بسلسلة مراتب الوجود الأولى حتى يصل إلى عالم الطبيعة الذى يمثل الإنسان خير ما فيه.

٤ ـ ماهى السياسة أو العلم المدنى؟

١/٤ ـ مهمة السياسة (العلم المدنى)

تبحث السياسة فى السعادة الحقيقية، وفى تمييزها عن السعادة الكاذبة، ويميز الفارابى بين السعادة الحقيقية والسعادة المظنونة. فالسعادة الحقة تُنال بالأفعال الجميلة والفضائل، والسعادة المظنونة هى التى يظن أنها تكمن فى اللذة والثروة و... إلخ. كما تبحث السياسة فى الشرائع والقوانين التى يضعها الحكام للمدن والأمم (أى السنن الإرادية)، و فى الطبائع الفطرية التى تصدر عنها أفعال الناس والتى تمثل وسيلة الوصول إلى السعادة الحقيقية، وكذلك فى الأفعال التى تحول دون الوصول إليها، (أى الملكات والأخلاق والسجايا والشيم)، وتميز السياسة بين الأهداف (أى الغايات) التى يرمى إليها الإنسان من أفعاله. وهذه الغايات هى الخيرات، والخيرات كثيرة، ولكن أقصاها وأكملها هى السعادة. على أن المرشد إلى السعادة هو الفضائل، ولكن كيف يمكن التوصل إلى الفضيلة؟ وبالتالى إلى السعادة؟

٢/٤ ـ كيف يكون الإنسان صاحب فضيلة؟ وما هو دور الحكومة فى ذلك الأمر؟

تتمثل الطريقة التى يمكن بها للإنسان أن يكون صاحب فضيلة فى أن تكون الأفعال والسنن الحسنة منتشرة فى المدن والأمم، بحيث يشترك جميع الناس فى ممارستها.

ولا يتحقق هذا الأمر إلا عن طريق رئاسة (حكومة) تقوم بنشر هذه الأفعال والسنن الحسنة فى المدن والأمم، وينبغى على الحكومة أن تجتهد فى الحفاظ على بقائها، وذلك فى إطار اهتمامها بالناس. ويبين العلم المدنى (السياسة) أن تلك الرئاسة

لاتتأتى إلا إذا توافر فى رئيس المدينة الفاضلة شرطان: معرفة مكتسبة بالتعلم والممارسة (مهنة أو خدمة)، واستعداد طبيعى (ملكة)، لأنه من شأن هذه الخدمة وتلك الملكة أن يزرعا الخضوع والإذعان فى قلوب الناس. **وما الملك إلا تلك الخدمة والمهنة، وما السياسة سوى ممارسة هذه المهنة والقيام بها.**

٣/٤ ـ العقل والاختيار يتعاونان على تحقيق ازدهار الاستعدادات أو الكمال البشرى لدى الإنسان

يرى الفارابى أن الإنسان لديه بطبعه استعدادات يمكن لها أن تزدهر بعون من إرادته، وبيت القصيد هنا أن هدف الإنسان هو ازدهار هذه الاستعدادات أو مايسمى بالكمال البشرى؛ ذلك الكمال الذى يُعَدُّ محصلة تعاون قوتين لدى الإنسان: العقل (القوة الناطقة) والإرادة، فبالعقل يستطيع الإنسان أن يدرك الحقائق كما هى عليه وهذا الأمر يخص القسم النظرى من العقل، كما يستطيع أيضًا هذا العقل أن يدرك الأمور المقبولة والجميلة. إذن فالإنسان كما يتفكر فى الحقائق ويتعقلها كما هى عليها، يتفكر أيضًا فى الأمور الجميلة والمقبولة بما ينبغى أن تكون عليه، مع الأخذ فى الاعتبار أن الإدراك وحده لايكفى للوصول إلى الكمال والسعادة، بل ينبغى أن يظهر فى الإنسان الميل والشوق إلى ماتم إدراكه، ومن ثم تحركه قوة ما إلى ما يشتاق إليه، وهذه القوة هى الإرادة بمعناها الخاص (الاختيار)، أى قوة التحرك فى اتجاه المعقولات والأمور التى هى موضع تفكير. فالإرادة (الاختيار) ترشد الإنسان إلى إدراك (معرفة) أكثر عمقًا من الإدراك الناشئ عن الحس والخيال، ألا وهو الإدراك الناشئ عن العقل، ومن هنا ينشأ الشوق إلى ألوان المعرفة العقلية، ثم التوجه نحوها فى نهاية الأمر. إذن فالعقل والإرادة (الاختيار) هما مايوصلان الإنسان إلى الكمال، وجدير بالذكر فى هذا الصدد أنه لا وجود لإنسان بلا فعل، والفعل ينشأ عن الإرادة، ولكن ليس كل فعل من شأنه أن يجعل الإنسان إنسانًا؛ لأن الحيوانات أيضًا لها إرادة وفعل، ولكنها إرادة ناشئة عن الحس والخيال، فالحيوان يرى الغذاء ويعرفه فيميل إليه ويريده، وعلى أثر هذه الإرادة يتحرك فى اتجاه هذا الغذاء، وهذا التحرك هو فعله، إذن مايميز الإنسان عن الحيوان نوع خاص من الإرادة اسمه «الاختيار»، وهذا الاختيار يرشد ـ كما قلنا سابقًا ـ إلى معرفة أكثر عمقًا من المعرفة الحسية والخيالية فى الإنسان، أى المعرفة العقلانية التى يتلوها إرادة وشوق إلى المعارف العقلية، ومن ثم يتحرك الإنسان نحوها فى النهاية.

٤/٤ ـ الحفاظ على الكمال يساعد على استقرار حب الخير وتحريه فى نفس الإنسان

إذا ماظل الإنسان مُبقيًا على حالة الكمال التى توصل إليها، استقرت فيه حينئذ ملكتا حب الخير والتماسه.

٥/٤ ـ يتحقق الحفاظ على الكمال وحب الخير والتماسه بالمثابرة والمجاهدة

ويتحقق الأمر المذكور أعلاه داخل الإنسان بالمثابرة والمجاهدة والرياضتين العقلية والعملية.

٦/٤ ـ العلم المدنى (السياسة) يبحث فى..

ويبحث العلم المدنى فى ملكتى حب الخير والتماسه داخل الإنسان، كما يبحث فى الأفعال والسلوكيات الصادرة عنهما، بعبارة أخرى يدور العلم المدنى حول معرفة السعادة وحول الملكات التى تصدر عنها الأفعال والسلوكيات التى توصل إلى السعادة.

٧/٤ ـ الإنسان فى العلم المدنى

إذن الإنسان فى العلم المدنى كما يعرف هدفه وهو السعادة، يعرف أيضًا الطريق إلى تحقيق هذا الهدف، كما أنه يعرف كيف يرسخ فى نفسه الحالة التى تصدر عنها دائمًا هذه المعرفة والشوق إلى المعرفة.

٨/٤ ـ السعادة الواقعية لا وجود لها فى هذا العالم

يميل الإنسان إلى أشياء كثيرة، ولكن ليست كلها سعادة، والسعادة الواقعية لا وجود لها فى هذا العالم[١٢]، بل تصبح مؤكدة فى العالم الآخر، ويُعَدُّ كل نوع من الحركة فى اتجاه تلك «السعادة القصوى» خيرًا.

٩/٤ ـ الفارابى؛ ليس هاربًا من المجتمع

يتضح من كلام الفارابى عن ضرورة تجمع الناس داخل المجتمع كشرط للوصول إلى السعادة، وعما ينبغى على الإنسان أن يفعله من أجل بناء نفسه وتنمية الملكات داخله والقيام بالأعمال الحسنة داخل المجتمع، **حقًا إنه (الفارابى) ليس هاربًا** من المجتمع.

١٠/٤ ـ وعزلة الإنسان سبب ضياع الإنسانية

إن حالتى الوحدة والعزلة اللتين يعيشهما الإنسان هما السبب فى ضياع الإنسانية وفقدان الاستعدادت الإنسانية، التى تعدُّ تنميتها شرطًا لبلوغ السعادة القصوى.

١١/٤ ـ أنواع الاجتماعات (المجتمعات) الإنسانية

يقسم الفارابى المجتمعات البشرية إلى مجموعتين: مجتمعات كاملة وغير كاملة: والكامل من المجتمعات ثلاثة: العظمى (وهى المعمورة[١٣] أى العالم) والوسطى (وهى الأمة)، والصغرى (وهى المدينة).

وغير الكامل من المجتمعات هو القرية والمحلة ثم المنزل. والخير الأفضل والكمال الأقصى يُنال بالمدينة، لا بالاجتماع إلى ما هو أنقص منها.

أو بعبارة أخرى يُقَسِّم الفارابى الاجتماعات الإنسانية إلى مجموعتين: الكاملة وغير الكاملة، ويحسب لكل من هاتين المجموعتين أقساماً:

(أ) الاجتماعات الكاملة، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الاجتماع الكبير، أى كل الجماعة البشرية فى جميع أنحاء المعمورة.

٢ ـ الاجتماع المتوسط، أى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة؛

٣ ـ الاجتماع الصغير، وهو اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.

(ب) الاجتماعات غير الكاملة، وتشمل اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم يأتى فى النهاية اجتماع الأسرة وهو أصغرها.

١٢/٤ ـ عولمة الفارابى

مع أن الفكر السياسى للفارابى مأخوذ من جذور الفلسفة اليونانية، إلا أنه يسلك عند بيان أقسام المجتمع طريقًا آخر غير طريق أفلاطون وأرسطو، وذلك على أثر التغيير الذى طرأ على ماهية المجتمع الإنسانى وتنبه الفيلسوف (الفارابى) إلى هذا التغيير. يَعُدُّ الفارابى المدينة: أول مرتبة للمجتمع الكامل، بينما تمثلُ المدينةُ فى رأى أفلاطون وأرسطو المجتمع الكامل، حيث يعدانها الحد النهائى لكمال المجتمع الإنسانى ومحور سعادة المجتمع، على أن الدور المحورى للمدينة، أمر واضح لدى من ألموا بأفكار

فيلسوفَىْ اليونان العظيمَيْن. لقد كان للمدينة شأنها فى منتدى الفكر السياسى لهذين الفيلسوفين. ولكن هذه النظرة إلى المدينة قد تلاشت بانحلال «تمدن المدينة» إبان سيطرة «فيليب المقدونى» على مدن أثينا وتشكيل إمبراطوريته الواسعة. ومع استيلاء جمهورية الرومان على قسم كبير من العالم، أصبحت فيما بعد إمبراطورية، ودخلت فكرة المدينة فى دائرة النسيان المطلق. وأخذ الرواقيون، الذين كانوا فى الواقع مفكرى إمبراطورية الرومان، يتحدثون عن المجتمع العالمى والقانون الطبيعى، الذى ينبغى أن يحكم كل البشر، لا أهل مدينة ما. يتحدث الفارابى عما يتعلق بهذا العالم، ويقوم بالتأمل فى الوجود والإنسان والمجتمع؛ وذلك لأن الإسلام الذى ـ كما ذكرنا سابقًا ـ يُعد قاعدة لنظام اجتماعى كبير يتحدث عن «الأمة»، أى عن ذلك المجتمع الإنسانى الذى لايكتفى بالتجمع فى مدينة ما، كما لا يقنع بتحقيق مصالحه الخاصة وتوفير احتياجاته، فحسب، بل يتحدث عن ذلك المجتمع الذى ينبغى أن يحيط بكل الأرض فى شكل «الأمة». لاشك أن الفارابى قد رأى، تحت تأثير هذه التطورات فى المفاهيم، ضرورة تجديد وجهة نظره فى الأفكار السياسية للسابقين، الذين كان قد تعرف عليهم، وقد كان.

٥ ـ هل يمكن تأمين السعادة فى أى مجتمع؟

الشرط الحتمى للوصول إلى السعادة هو وجود المجتمع، ولكن أى مجتمع؟ لايَعُدُّ الفارابى كل مجتمع هو المجتمع الإنسانى المنشود؛ ولذا نراه يُقَسِّم المجتمعات إلى قسمين: فاضلة وغير فاضلة. على أن المجتمع الفاضل له نوع واحد، بينما يتقسم المجتمع غير الفاضل إلى العديد من الأنواع.

١/٥ ـ الحكومة غير المستبدة هى محور فضيلة المجتمع فى رأى الفارابى

يرى الفارابى أن محور المجتمع السياسى هو الحكومة، فنحن نرى أن الحكومة الفاضلة أو غير الفاضلة تمثل المحور الأساسى عند حديثه عن وجود الفضيلة أو عدمها داخل المجتمع؛ لأن الحكومة هى التى تنشر الأفعال والأخلاق الحسنة فى المدن وبين الناس، وبدونها لا تظهر الفضيلة فى المجتمع ولاتستقر فى وجود الإنسان. وهو بالطبع يقصد الحكومة غير المستبدة التى تلعب إرادة الشعب دورًا فى استقرارها. وكثيرًا ماتظهر المجتمعات التى يشيع فيها التعاون بين أفرادها لتحقيق الأهداف الفاسدة، بينما تمثل المدينةُ والمجتمعُ اللذان يشيع فيهما التعاون على الأمور التى تحقق السعادة،

المجتمعَ الفاضلَ والمدينة الفاضلة، ومن ثم يمكن للمعمورة كلها أن تكون فاضلة لو أن جميع أممها تعاونوا من أجل تحقيق السعادة.

٢/٥ ـ اختيار المواطن وإرادته هما شرطا استقرار الحكومة..... واجب الحكومة

واختيار المواطن وإرادته هما شرطا استقرار هذه الحكومة. وينبغي على الحكومة أن تسعى للحفاظ على الأخلاق والسلوكيات الطيبة بين أفراد المجتمع؛ لأن مصلحته ترتبط بانتشار هذه الأخلاق والسلوكيات واستقرارها.

٣/٥ ـ ورغم ذلك؛ ليس بمقدور الحكومة أن تلجأ إلى الاستبداد... علاقة الحكومة بالناس

وجدير بالذكر أنه على الرغم من أن الحكومة هي التي تقوم بنشر الأخلاق الطيبة وأن عدلها وصحة تصرفاتها من شروط تحقيق مصلحة المجتمع، تلك المصلحة التي تقومُ الحكومةُ ذاتُها بتعيينها، ومع ذلك ليس بمقدورها أن تلجأ إلى الاستبداد عند تطبيق هذه المصلحة، فعلاقة الحكومة بالناس لاتقوم على القهر والاستبداد، بل على التوجيه والإرشاد وخلق النوازع الطيبة فيهم وتقوية ميولهم الأخلاقية، أي مايسمى الفضيلة.

٤/٥ ـ كيف يتحقق ظهور الحكومة التي تخلق النوازع الطيبة في الناس؟

ولايتحقق ظهور مثل هذه الحكومة إلا بعنصري الاحتراف (الكفاءة) والأمانة، أو بما يُسمى في لغة الفلسفة بقوتي الخدمة والفضيلة، بمعنى أن تَعُدَّ الحكومة رسالتها خدمةَ الناس وأن تكون حكومةً فاضلة، فهاتان الصفتان تجذبان قلوب الناس وتغرسان في قلوبهم الخضوع والإذعان، على أن هذا الاحتراف (أو هذه المهنة) هو جوهر المُلك ومحور المجتمع المدني، ومحصلة هذا الاحتراف هي مايسمى «السياسة».

٥/٥ ـ وماذا بعد ذلك؟ لاشيء سوى الطاعة للإرادة العليا

فإذا ماظهرت مثل هذه الحكومة وصارت موضع رضا الناس، يستقر حينئذ الركن الآخر لنظام المجتمع، وهو طاعة الإرادة العليا، تلك الإرادة التي طالما كانت مضطربة ولا تمثل إرادة الأفراد، انعدم الأمل في تحقيق المجتمع المدني.

٦ ـ مكانة الرئيس في المجتمع المدني

١/٦ ـ التشابه بين نظام المدينة الفاضلة وبين نظام الوجود وبين جسد الإنسان

يربط المؤلف هنا بين النظام الذي يسود في المدينة الفاضلة وبين النظام المسيطر على الوجود، بحيث يُشَبِّه النظامين ببعضهما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يُشَبِّه نظام المدينة الفاضلة بهيئة وجود الإنسان، أي جسمه. فكما جعل الله للكون كله نظامًا، وكما جعل لجسد الإنسان نظامه، فالمجتمع والمدينة الفاضلة أيضًا نظامًا، وكما يحكم السبب الأول (أي الله عز وجل) سائرَ الموجودات ـ فضلا عن أنه يأتي في أعلى درجة من درجات الكمال ـ يسري هذا الأمر أيضًا على جسم الإنسان الذي تأتي فيه أعضاء الجسد من حيث الفطرة والقوى في درجات متفاوتة، ويوجد بينها عضو له السيادة على سائر الأعضاء، ويعد الفارابي القلبَ صاحبَ هذه المكانة. والمدينة الفاضلة شبيهة بالجسم الكامل التام الذي تتعاون أجزاؤه لتحقيق الحياة والمحافظة عليها، فكما تخضع مختلف أجزاء الجسم الواحد لرئيس واحد هو القلب، كذلك ينبغي أن يكون الحال في المدينة بحيث يكون رئيسها هو أعلى من فيها ومنظمها ومدبرها.

٢/٦ ـ لابد من التربية

(أ) بما أن أفراد البشر ليسوا سواسية[١٤] في نظر الفارابي من ناحية اختلافاتهم الفطرية.

(ب) وبما أن الفطرات ـ أو مانسميه اليوم الجينات ـ الكامنة في طبائع البشر لاتجبر الإنسان على أداء فعلٍ ما ولاتعمل من نفسها دون تدخل إرادة الإنسان، بل تسهل له إنجاز بعض الأعمال، وتعسر عليه إنجاز أعمال أخرى، وكثيرًا مايكون تغيير فطر الأفراد أمرًا بالغ الصعوبة أو غير ممكن في بعض الأحوال.

ـ إذن: ينبغي أن تحتل التربية مكانة مهمة تبعًا للمنهج الفكري للفارابي؛ لأنها تستطيع أن تعالج الفطرات المنحرفة والمريضة، وكذلك تلعب التربية دورها أيضًا بالنسبة للفطرة الطبيعية السليمة التي هي في حاجة إلى ممارسة الإرادة، فهي تُربي حسب مالديها من استعدادات بحيث تصل من نقطة الاستعداد هذه، إلى أعلى درجات الكمال.

٣/٦ ـ اختلاف الفطر عين المصلحة، ولكن..؟

واختلاف فِطَر ومهارات أفراد البشر هو عين الحكمة والمصلحة بالنسبة للمجتمع لما له من شئون مختلفة لابد من تحقيقها من خلال تواجد المهارات المختلفة، على أن تكون كل فطرة ومهارة فى مكانها المناسب، وبذلك يكون كل المجتمع فاضلا ويصبح كل أفراده سعداء؛ إذ أنه على الرغم من أن قيمة المناصب ومكانة الأعمال ليست على درجة واحدة، ولكن تجمعها كلها فى نظام واحد يجعل الجميع ينعمون بالخير.

٤/٦ ـ الأفضل هو من ينبغى أن يكون رئيساً

مع الأخذ فى الاعتبار اختلاف الأفراد فى القدرات والكفاءات، فلابد من أن يكون أفضل فرد فى المجتمع هو المتولى لزمام الأمور؛ لأنه إذا كانت الحكومة الصالحة هى قوام المجتمع الفاضل، فلابد إذن من أن يكون أساس هذه الحكومة رئيساً فاضلاً يمثل وجوده الوسيلة الفضلى فى تشكيل المدينة. ومثلما يكون بقاء نظام الوجود مرتبطا بالسبب الأول (الله عز وجل)، ويكون استقرار نظام البدن مرتبطاً بالقلب، يكون كذلك بقاء نظام المدينة واستقرار هذا النظام منوطين بالرئيس الفاضل.

٥/٦ ـ رئيس المدينة الفاضلة هو من تحققت فيه الإنسانية فى أكمل صورة، بمعنى:

ليس كل فرد فى المدينة الفاضلة يصلح لأن يكون رئيساً لها؛ لأنه لايصلح للرئاسة إلا من كان لديه فى فطرته الاستعداد لهذا المنصب ومن كان أيضاً صاحب ملكة إرادية مناسبة، وليس كل فرد يملك هذه الفطرة وتلك الملكة. إن رئاسة المدينة الفاضلة هى أعلى صناعة، حيث تكون كل الصناعات فى خدمتها وتابعة لها، ولايرأس الرئيسَ أى إنسان آخر مطلقاً؛ لأن الرئيس يكون ذلك الإنسان الذى تحققت فيه الإنسانية على أكملها، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل؛ إذ إن عقله قد اكتسب جميع المعقولات، ومن ثم أصبح عقلاً بالفعل (أى عقلاً مستفاداً وهو العقل الوسط بين العقل الفعال والعقل الهيولانى الذى هو عقل بالقوة، خال من كل معقول ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٧) كما أن مخيلته يجب أن تكون قد استكملت بحيث تستطيع أن تتلقى فى وقت اليقظة أو النوم مايشرقه عليها العقل الفعال من الجزئيات (وتعبر عنه بلغة محسوسة) إما بأنفسها وإما بما يحاكيها. كما ينبغى أن يكون عقله المنفعل ـ أى عقله

الإنسانى ـ قد وصل فى إدراك المعقولات كلها إلى درجة من الكمال بحيث لايخفى عليه شىء ويصير عقلا بالفعل.

بناء على ماقيل، فالرئيس الأول لمدينة الفارابى، مثلما يكون مطلعاً على الأمور الكلية (العامة) يكون أيضاً مُدركاً للمعقولات المجردة والأعيان الثابتة، كما يكون قادراً على إدراك الوقائع المتلاحقة فى الماضى والمستقبل والجزئيات، وذلك من أجل التمتع بـ «الروح القدسى» والوصول إلى مرتبة القيادة، ولكى تكون قوة بصيرته أيضاً على درجة يمكن معها الاتصال بالعقل الفعال، وبالتالى يكون جديراً بإدراك الصور العلمية الكلية الموجودة فى العقل الفعال، كما تكون قوة عقله العملى على درجة يكون معها قادراً على إدراك جزئيات الأمور والوقائع ومعرفة مكانة الأفراد وحدودهم ووظائفهم فى المدينة، بحيث يصبح فى النهاية قادراً على الوقوف على مصلحة الفرد والمجتمع.

٦/٦ ـ أفلاطون: لازوال لفساد المجتمعات البشرية إلا بالملك الفيلسوف

يعتقد أفلاطون أن الفساد فى المجتمع البشرى لن يزول إلا بسيطرة الملك الفيلسوف على الأمور واقتران الحكمة بالسياسة.

٧/٦ ـ أرسطو: الحكم للفلاسفة وغيرهم

كان أرسطو يعتقد أن فضيلة ممارسة الحكم لاتنحصر فى الفلاسفة وأن التوصل إليها أمرٌ ميسر لكل المدنيين؛ ولهذا السبب فقد كان يعتقد أن كل المدنيين ينبغى أن يتعلموا أسرار القيادة، إلى جانب تعلمهم طاعة الأوامر. (المواطنة).

٨/٦ ـ الاشتغال بالأمور العقلانية هو الفضيلة عند أرسطو

يرى أرسطو أن الفضيلة الأصلية والنهائية تكمن فى الاشتغال بالأمور العقلانية، وأن الغاية المهمة للمدينة هو تهيئة المجال لتحقيق مثل هذه الفضيلة.

٩/٦ ـ أرسطو: التجربة والممارسة هما السبيل إلى الحكم

ويتمثل السبيل إلى ممارسة السياسة (الحكم) لديه فى التجربة والممارسة والتدريب والعلم السياسى والمهارة فى استخدام هذا العلم.

١٠/٦ ـ أرسطو: الأخلاق والسياسة يختلفان عن الرياضيات

يذهب أرسطو إلى القول باختلاف الأخلاق والسياسة عن علم مثل الرياضيات اختلافًا تامًا.

١١/٦ ـ أفلاطون: هناك اتحاد كامل بين الحيوات العقلية والأخلاقية والسياسية، وبالتالي:

يرى أفلاطون وجود اتحاد كامل بين الحياة العقلية والحياة الأخلاقية والحياة السياسية، وأنه باستطاعة الفيلسوف التوصل عن طريق العلم إلى إدراك الفضيلة الأخلاقية وتحصيل الكفاءة اللازمة لإدارة دفة الحكم.

١٢/٦ ـ أرسطو: هناك انفصال

ولكن الجوانب سالفة الذكر منفصلة عن بعضها البعض في فلسفة أرسطو، ولا علاقة للخير الأخلاقي أو العملي، أي الخير الذي يستطيع الإنسان أن يحصله عن طريق أعماله، بنموذج الخير الذي يقع في مسيرة الجدل العقلي في قمة سلسلة الموجودات.

١٣/٦ ـ الهدف من الأخلاق عند أرسطو

والأخلاق ليست علمًا دقيقًا مثل الرياضيات، بل هي مجموعة من التعاليم، الهدف منها، أن يصبح الناس أفضل مما هم عليه.

١٤/٦ ـ الفارابي يشرح نظرية أرسطو في موضوع السياسة والأخلاق

(أ) فضيلة الإنسان هي كمال النشاط العقلي أو علو درجة هذا النشاط.

(ب) الهدف من البحث في الفضائل هو تحقيق مفهوم هذا الضابط (المدبر لأمور الدنيا)، الذي هو معقد الغاية ومفعم بالمعاني: لأنه ينبغي تطبيقه على جزئيات حياة الإنسان، ولأن علم الأخلاق ماهو إلا تعليم لنمط السلوك، ووضع جميع الجزئيات موضع اهتمام.

١٥/٦ ـ أفلاطون: الفلسفة لاتكفي للحكم

عمومًا، فإن الفلسفة بمفهومها لدى أفلاطون وهي المعرفة بالحقائق الثابتة والمثالات لاتكفي لتولي الحكم.

١٦/٦ ـ السياسة في نظر أرسطو

ولكن من وجهة نظر أرسطو في السياسة، فنحن في حاجة إلى نوع آخر من المعرفة، التي تتعلق بسلوكيات الإنسان والأمور الجزئية.

١٧/٦ ـ الرئيس الأول في رأي الفارابي

ويرى الفارابي أن كفاءة الرئيس الأول ليست مرهونة بمعرفته بالأمور الثابتة والكلية والسامقة فحسب؛ إذ هو يعلن صراحة أن الرئيس الذي لا منازع له على الإطلاق هو من لايكون مرءوسا من رئيس آخر، لا في الكليات ولا في الجزئيات ولا في أي أمر من الأمور، فهو من يكون ملمًا بالفعل بكل العلوم والمعارف، ومعرفته بالأمور الكلية والمعقولات لا تُعد أمرًا كافيًا، فهو لكي يكتسب الكفاءة الضرورية لرئاسة المدينة الفاضلة، ينبغي أن يكون ذا قوة إدراك للأحداث المتوالية، كما ينبغي أن يكون على علم باستعدادات الأفراد وقادرًا على تعيين الحدود المناسبة للمواطنين في المدينة ومكانة هؤلاء المواطنين.. أي أن يكون حكيمًا نظريًا وعمليًا.

١٨/٦ ـ طبيعة الرئيس الأول من وجهة نظر أفلاطون والفارابي

على الرغم من أن المعرفة بالجزئيات والأمور العملية والتمتع بمهارة قيادة المجتمع (الحكمة أو الفلسفة)، تعد في رأي الفارابي من شروط الصلاحية بالنسبة للرئاسة، بيد أن الفيلسوف الحاكم (الملك) يتلقى هذه المعرفة، من قبيل تعقل المجردات والكليات والأمور الثابتة من العالم العلوي (الحكمة أو الفلسفة)، وهو على الأقل يحصل على أصول هذه المعرفة وأركانها من هذا المصدر، مع ملاحظة أن مصداقية أصول هذه المعرفة وأركانها وكذلك نتائج هذه الأصول والأركان من الممكن أن تختلف من زمن إلى زمن.

١٩/٦ ـ رأي أرسطو في الأخلاق والسياسة

تُعَد الأخلاقُ والسياسةُ في رأي أرسطو أمرًا أرضيًا وهو يُقلل من جوانبهما القدسية.. إلخ.

٢٠/٦ ـ اتفاق الفارابي وأفلاطون في ضرورة كون الرئيس فيلسوفًا

عمومًا يتفق الفارابي مع أفلاطون في أن الرئيس لابد وأن يكون فيلسوفًا.

٢١/٦ ـ رغبة الناس واستقرار المدينة

.. ورغم أن الفارابى لايقيم وزنًا لرأى الناس فيما يتعلق بجدارة الرئيس الأول فى الرئاسة، إلا أنه يَعُدُّ الرغبةَ الحميمة للناس فى رئاسته وتبعيتهم الاختيارية له، أمرين لازمين للاستقرار الواقعى والعملى للمدينة الفاضلة.

٧ ـ الرئيس الفاضل فى رأى الفارابى

١/٧ ـ نظرة الفارابى للسياسة

مثلما كان الفارابى ينظر إلى القضايا الميتافيزيقية من خلال منظور دينى، كان ينظر إلى القضايا المطروحة على الساحة السياسية كفيلسوف ينتمى للعالم الإسلامى.

٢/٧ ـ الرئيس فيلسوف و...

الرئيس من وجهة نظر الفارابى هو الفيلسوف الذى يعرف حقائق المعقول فى العالم، وهو أيضًا من يدرك كل ألوان الخير ووسائل الوصول إلى السعادة القصوى، ويلم بمستويات الأفراد داخل الجماعة.

٣/٧ ـ الفلسفة مرشدٌ إلى السعادة

ينبغى أن تكون الفلسفة هى المرشد إلى معرفة السعادة فى دنيا الفارابى، على أن الفلسفة تعنى العلم بالحقائق.

٤/٧ ـ معرفة الحقيقة.. شرط ممارسة الرئاسة

المرء الذى يعرف الحقيقة هو من يمكنه الاتصال بالعقل الفعال، ولا يتحقق هذا الأمر العظيم إلا لمن بلغ عقله مرحلة الكمال النهائى، ولكن كمال العقل لايكفى لتولى الرئاسة؛ إذ يلزم أيضًا كمال القوة المتخيلة التى تقبل (إما فى وقت اليقظة وإما فى وقت النوم) عن العقل الفعال الجزئيات (إما بأنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها). فكمال هذه القوة هو شرط الجدارة برئاسة المدينة: «فإذا حصل ذلك فى كلاً جزئى قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه. فيكون الله (المربى العظيم)، عز وجل، يوحى إليه بواسطة العقل الفعال، فيكون مايفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه

إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا واهبًا للمعرفة، منذرًا بما سيكون ومخبرًا بالجزئيات الحال والمستقبل بفضل قوته المتخيلة. وهذا الأمر مرهون بوصوله إلى مرتبة تعقل الأمور الإلهية وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى أشرنا إليه. وهذا الإنسان أيضًا هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. وهذا أول شروط الرئيس

٥/٧ ـ شروط أخرى للرئاسة

ما تم توضيحه فى الفقرة السابقة يُعَدُّ فى نظر الفارابى شرطًا ضروريًا لممارسة الحكم، إلى جانب المعرفة بالحقائق وبمعنى السعادة والخير، ثم المهارة والقدرة على قيادة المجتمع إلى هذه السعادة وذلك الخير، وبوجه عام ينبغى أن يكون الرئيس الأول صاحب كفاءة نظرية وعملية وفكرية وتنفيذية معًا. وفضلا عن هذا ينبغى أن يكون حسن العبارة تساعده فصاحة لسانه على إبانة كل مايضمره إبانة تامة، كما ينبغى أن يكون ذا قدرة على الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات.

٦/٧ ـ هكذا يصبح جديرا بالرئاسة، وهكذا يعد عند القدماء ملكًا، وموحيا إليه

إن من وصل إلى مثل هذه الدرجة الرفيعة من العلم والعمل، وصار كاملاً بفضل اتصاله بالعالم العلوى واستفادته من النبع الفياض للعقل الفعال ـ الذى هو مجرى انتقال الفيض الإلهى ـ يصبح جديراً بممارسة الرئاسة والعمل السياسى فى مدينة الإنسان الفاضل والمدينة الفاضلة، وهو مايعد بحق عند القدماء «الملك»، وهو الذى ينبغى أن يقال فيه: «إنه يوحى إليه». وسوف يوحى إلى الإنسان الذى يبلغ هذه الدرجة الرفيعة، لهذا السبب لا تبقى وساطة بينه وبين العقل الفعال. فى هذه الحالة يكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال. إذن تُمنَح القوة من العقل الفعال للعقل المنفعل، تلك القوة التى ببركتها يمكن إدراك حدود الأشياء والأفعال وتعريفها ودفعها إلى طريق السعادة. وتحصل هذه

الإفاضة من العقل الفعال عن طريق العقل المستفاد الذى هو نفسه الوحى، إلى العقل المنفعل؛ ولأن العقل الفعال نفسه جزء من وجود السبب الأول، لهذا يمكن القول إن السبب الأول (الله عز وجل) هو الملهم لمثل هذا الإنسان عن طريق العقل الفعال. على أن رئاسة هذا الإنسان هى الرئاسة الأولى بينما تتبع الرئاسات الأخرى التالية له منه، وهذا أمر واضح.

٧/٧ ـ الفارابى: النبى فقط هو من يمكنه تلقى الوحى، وهو من ينبغى أن يكون رئيساً

يعلن الفارابى صراحة أن النبى فقط هو من يمكنه تلقى الوحى الإلهى، وهو من ينبغى أن يكون حاكماً للمجتمع الصالح والجماعة الفاضلة.

٨/٧ ـ الوحى فى نظر الفارابى ليس منحصراً فى الشريعة فقط

أما الوحى فى نظره فهو لا ينحصر فى الشريعة فقط، فالشريعة هى القشرة العليا للمدركات التى كلما اخترقنا سطحها إلى أسفل لوجدناها أعمق وأقوى.

٩/٧ ـ لب الحقيقة فى الفلسفة

يكمن لب الحقيقة فى أعمق جزء فى هذه المدركات التى تتضح فى صورة الفلسفة.

١٠/٧ ـ الفيلسوف والنبى.. الفلسفة والدين

والفلاسفة هم الصفوة الممتازة من أفراد البشر الذين يتميزون بكفاءة التواجد والحضور والنشاط فى تلك الساحة العميقة للمدركات. كما أن النبى أيضاً الذى هو موضع عناية الحق ويكون متمتعاً عن طريق الفعال بالوحى الإلهى، هو أيضاً بالطبع فيلسوف. ويتمثل الرقى الأعلى لمقام النبى فى كونه حكيماً أيضاً، وإن كان لايستطيع تولى زمام الأمور بالحكمة فقط.

١١/٧ ـ إذن الرئيس الفاضل هو..

إذن فالرئيس الفاضل هو من كان كاملا فى العقلين النظرى والعملى، وهو ليس سوى فيلسوف يدرك على أثر الاتصال بالعقل العاشر كل الصور والمعارف، وليست حقيقة الوحى شيئاً سوى إدراك هذه المعارف من ذلك النبع الفياض.

١٢/٧ ـ الفيلسوف والفلسفة، والاتصال بالعقل الفعال

الفيلسوف يدرك الحقائق بمدد من العقل، وإدراكه قطعى ويقينى ومطابق للواقع، وكما قيل فإن إدراك الحقيقة منوط فى نظر الفارابى بالكمال العقلى، أى كمال ذلك العقل الذى يكمن فى متن نفس الإنسان، ويتم حدوث هذا الأمر على أثر الاتصال بالعقل الفعال الذى يحتوى على صور كل الحقائق التى يستمدها من السبب الأول، أى أعلى درجة فى الوجود، كما يحتوى أيضاً على كل الأمور. وجدير بالذكر أن الفلسفة أيضاً هى نتاج لهذا الاتصال، وهى من حيث كونها بياناً للحقيقة لاتكون إلا واحدة.

١٣/٧ ـ أفلاطون وأرسطو إمامان لكل الفلاسفة

يُعَدُّ كلٌ من أفلاطون وأرسطو بمثابة إمامين لكل الفلاسفة، ولو ظهر اختلاف فى أقوالهما وأفكارهما لكان هذا الاختلاف سطحياً؛ إذ إن جوهر فلسفتيهما واحد.

١٤/٧ ـ الفلسفة هى ماتوصل إليه الفارابى فى كتابه

وكما سوف نرى فإن الفلسفة هى ماتوصل إليه الفارابى (فى آراء أهل المدينة الفاضلة) كما أن الفارابى يعتقد أن كل الفلاسفة الصادقين لايقولون إلا بهذا، ولايستطيعون إلا القول بهذا، وفيما عدا هذا فهو باطل أيا كان؛ لأنه حينئذ سيكون وليد خيال أهل المدن غير الفاضلة، أو على أحسن تقدير سيكون من نتاج أفكارهم الضعيفة المعيبة. يصرح الفارابى فى كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين» قائلا:

«إن حدود الفلسفة وماهيتها هى المعرفة بالموجودات، من حيث هى موجودة، وهذان الحكيمان (أفلاطون وأرسطو) مبدعا الفلسفة، وهما المرجع، كما أن ما صدر عنهما يُعَدُّ هو الأصل الذى يُعَوَّلُ عليه فى كل فن (موضوع). لأن آراءهما بريئة من كل لوث.

١٥/٧ ـ رأى الفارابى فى أرسطو وأفلاطون

وها نحن نرى أن الفارابى يعتقد أن هذين الفيلسوفين الفريدين قد توصلا إلى الحقيقة الخالصة على أثر تمتعهما بالتعمق الفكرى وبعد النظر فى كل شىء. إذن فإن رأيهما هو عين الحقيقة وقولهما هو فصل الخطاب فى ساحتى المعرفة والحكمة.

١٦/٧ ـ مجهودات الفارابى

جدير بالذكر أنه طالما كانت الحقيقة من وجهة نظر فيلسوف مثل الفارابى واحدة، والفلسفة هى بيان للحقيقة، إذن فالفلسفة الحقيقية لاينبغى أن تكون أكثر من واحدة. إذا كان الأمر كذلك فما الذى ينبغى عمله حيال كل هذا التضارب فى الآراء والأقوال بين الفلاسفة؟ وإذا كان هناك تضارب بالفعل، فالحقيقة إذن ليست واحدة، وحتى لو كانت واحدة، فهى ليست ثابتة، ولو أن الحقيقة الثابتة واحدة، فإن الفلسفة لاتستطيع أن تكون كاشفة لتلك الحقيقة، ولو كانت كذلك، فلا معنى إذن لكل هذا التضارب فى آراء الفلاسفة. والفارابى كفيلسوف نراه يؤمن بالحقيقة الثابتة، كما يعتقد أن الفلسفة وحدها هى السبيل إلى بلوغ الحقيقة. بناء على هذا، فإن الطريق الوحيد الذى يمكن أن ينقذه من هذا الموقف المتأزم هو إثبات عدم ضرورة وجود خلاف بين الفلاسفة، وخاصة بين أفلاطون وأرسطو معلمى كل الفلاسفة. ولو وجد اختلاف بينهما، فهو ظاهرى. لقد اجتهد الفارابى كثيراً فى كتاب «الجمع بين رأيى الحكيمين» لإثبات اتفاق هذين الفيلسوفين فى الرأى، وذلك على الرغم مما لاقاه من صعوبة كبيرة عند إنجازه لهذه المهمة.

اجتهد الفارابى كذلك فى إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة؛ لأن الأنبياء فى نظر الفارابى يدعون إلى الحقيقة أيضاً، ويتفق مصدر رسالاتهم مع مصدر المعرفة لدى الفلاسفة، أى أن كليهما يهتم بالحقيقة، ومن ثم لاينبغى أن يكون هناك خلاف بين الأنبياء والفلاسفة. الفيلسوف يدرك الحقيقة على أثر اتصاله بالعقل الفعال، كما أن الوحى أيضاً الذى هو مرآة الحقيقة بالنسبة للنبى، ليس شيئاً سوى الاتصال بالعقل الفعال الذى يعبر عنه أحياناً أيضاً بـ «جبريل الأمين». إن مضمون الوحى، عندما تكون ماهيته هى ذوات الأشياء والمعقولات، هو نفسه «الفلسفة»، على أن العقل النظرى هو الذى يدرك فى مرحلة كماله تلك الذوات. والدين يتم تحققه عندما يكون الوحى مرشداً للأمور المثالية والخيالية والمحسوسة. الدين والفلسفة كلاهما يحملان معنى المعرفة.

يبين الفارابى فى كتاب «السياسة المدنية» صراحةً، اتحاد كل الفلاسفة والملوك الفلاسفة (الذين هم أنبياء أيضاً)، لكى يثبت أن الحقيقة واحدة. ولايستطيع كل من الفلسفة والدين، بما أنهما يرشدان إلى الحقيقة، إلا أن يكونا شيئاً واحداً:

> فإذا اتفق أن كان من هؤلاء الملوك (الفلاسفة الأنبياء) فى وقت واحد جماعة، إما فى مدينة واحدة أو أمة واحدة أو فى أمم كثيرة، فإن جماعتهم جميعاً تكون كملك واحد؛ لاتفاق هممهم وأغراضهم وإرادتهم وسيرهم. وإذا توالوا فى الأزمان واحداً بعد آخر، فإن نفوسهم تكون كنفس واحدة، ويكون الثانى على سيرة الأول والغابر على سيرة الماضى. وكما أنه يجوز للواحد منهم أن يغير شريعة، وُضعت سابقاً، إذا رأى أنّ الأصلح تغييرها، فكذلك الملك الغابر الذى يخلف الماضى، له أن يغير ما قد شرعه الملك الماضى، الذى كان وليّاً للعهد؛ لأن الملك الماضى نفسه لو كان مشاهداً للحال لغيّر.

١٧/٧ ـ الرئيس الذى يعنيه الفارابى

عموماً فإن الرئيس الأول الذى يعنيه الفارابى هو من يكون متلقياً للوحى الإلهى، وهو أيضاً رسول وحكيم، بمعنى أنه يعرف الحقائق، فضلاً عن تميزه بالمهارة فى إرشاد المجتمع إلى السعادة وبمعرفته بالأمور الجزئية، كما أنه يتميز أيضاً بالعقل الراجح إلى جانب اتساع خياله.

١٨/٧ ـ هل الفلاسفة كلهم رسل؟

ولكن فيما يتعلق بالسؤال : هل الفلاسفة كلهم رسل ؟ لا يَرِدُ فى كلام الفارابى إجابة مثبتة على هذا السؤال، ولكن ما يؤكد عليه الفارابى أن شرط رئاسة المدينة الفاضلة هو أن يكون الرئيس فيلسوفاً، وليس هناك تصريح بأن كل فيلسوف يكون رسولاً.

٨ ـ النبى الفيلسوف

١/٨ ـ النبوة والوحى

تحدث الفارابى فى كتاب «الفصوص» بالتفصيل عن النبوة (التى هى عبارة عن الاتصال بالعالم العلوى) والوحى (مصدر الخبر والحقيقة)، واجتهد بمقتضى ما لديه من أسس فلسفية فى جمع ما ذهب إليه أهل الشريعة والعرفان والفلسفة فى هذا الشأن. ويرى الفارابى أن مرتبة النبوة الرفيعة مرهونة بتمتع النبى بـ «الروح القدسية»

وليس بالضرورة أن يكون كل نبى صاحب روح قدسية. وعلى الرغم من أن النبوة والوصول إلى درجة تلقى الوحى الإلهى أمران عظيمان، إلا أن البعض فقط من الصفوة هم الذين يصلون إلى أوج العظمة؛ أى التمتع بالروح القدسية.

٢/٨ ـ كيف يتلقى النبى الوحى؟

كان الفارابى ـ قد قال سابقًا ـ: إن هذا الأمر إنما يحدث على أثر الاتصال بالعقل الفعال. وها هو الآن يقول إنه يحدث على أثر امتزاج روح النبى بروح القوى العليا أى الملائكة.

٣/٨ ـ الملائكة

والملائكة موجودات عالية يمكن اعتبارها العقول التى يتجه إليها الفلاسفة بأنظارهم:

إذن الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة.

وهو يوضح هذه العلاقة بتعبير آخر، إذ يقول :

«الملائكة ذاتان، إحداهما الذات الحقيقية وهى من عالم الأمر(لا عالم الطبيعة والكون والفساد)، والروح القدسية للإنسان هى فقط من بين القوى البشرية التى يمكن أن تلتقى بها وتتحد معها. عندما تتخاطب هاتان الروحان(الملك والروح القدسية) مع بعضهما البعض، يرفع الحسَّان الباطن والظاهر لدى الإنسان المخاطب إلى أعلى. فى هذه الحالة يظهر الملك عليه فى الصورة التى تطيق وتحتمل طاقة المخاطب وقوته وحكمته، وبالتالى يسمع كلامه على وجه غير وجه الوحى.

٤/٨ ـ الوحى

أما الوحى، فهو لوح من مراد الملك الذى يصل بدون واسطة إلى روح الإنسان ونفسه، وهو نفسه الكلام الحقيقى؛ لأن المراد من الكلام هو كتابة ذلك الشىء الذى يكون فى ضمير المخاطب فى نفس المستمع للخطاب حتى يصبح هذان الاثنان واحداً.

٥/٨ ـ كيفية تجسد الملك... عقل الفلسفة وملك الدين عند الفارابى شىء واحد

وهو يشير فى هذه القطعة إلى كيفية تجسم الملك. أما كيف يحدث ولماذا ؟ فإن ذلك الأمر يقع عندما يظهر الملك للنبى فى صورة حسية. إذن فـ «عقل الفلسفة» و«ملك الدين» عند الفارابى شىء واحد.

٦/٨ ـ ماذا يحدث عندما تصل النفس الإنسانية إلى مرحلة الكمال؟

وعندما تصل النفس الإنسانية، التى هى من جذر العالم العلوى، إلى مرحلة الكمال، تشق حينئذ طريقها إلى عالم الملائكة (أو عالم العقول)، وهى تستطيع أن تتحدث معهم (وتدرك الحقائق من العقل الفعال أو العقول الأخرى)، وكثيراً مايظهر الملك لها فى صورة محسوسة. ومعنى الوحى هو تلقى الحقيقة من العالم العلوى.

ومن الممكن أن يكون الوحى على صورتين:

الصورة الأولى: اتصال صاحب الروح القدسية بعالم العقل أو عالم الملائكة.

الصورة الثانية: هبوط الملك وتلقى الوحى منه (فى اليقظة أو النوم).

٧/٨ ـ أكمل إنسان (وبالتالى يكون أعظم نبى وأقدر فيلسوف، وأصلح حاكم) هو..

هو من يكون على اتصال بالروح القدسية. ولايطغى الحس الظاهر للروح القدسية على حسها الباطن، ويسرى تأثيرها من إطار بدنها إلى كل أجسام الدنيا وما فيها، وتقبل المعقولات من الروح الملكية دون تعليم من الناس.

إن مثل هذا الإنسان لا يكون مسيطراً على ذاته فحسب، ولايكون متحرراً من قيد العبودية للطعام والنوم والغضب والشهوة وكفى؛ لا، بل يكون مسيطراً على عالم الطبيعة كله.

على أى حال، يتم الكمال بمعرفة الحقائق، وهذا الكمال هو الذى يجعل الإنسان جديراً بالرئاسة وقيادة المجتمع.

٨/٨ ـ النبي والفيلسوف.. أفضلية الوحي

إن من بلغ مقام النبوة يتلقى على هدى شمس الوحي كل ما في الساحة العليا وعالم العقول ودنيا الملائكة، ولو أنه ليس كل فيلسوف بنبي، فإنه يستطيع بالطبع أن يدرك نفس هذه الحقائق بفضل البرهان، ولكن أفضلية الوحي ترجع إلى أنه يشع في نفس الإنسان الموحى إليه الصور الجزئية والخيالية، وذلك فضلاً عن الكليات، كما أنه يمنحه القدرة على تطبيق الحقائق الكلية على الأمور الجزئية.

٩ ـ خصائص الرئيس الأول

الرئيس الأول في نظر الفـــارابي هو من لا رئيس له على الإطلاق، وهو في الحقيقة رئيس كل الناس والمعمورة، وترجع فضيلته إلى ثلاث عشرة صفة طبيعية وفطرية، بعضها له جانب جسماني والبعض الآخر له بُعد معنوي، وهذه الصفات عبارة عن:

١ ـ سلامة الأعضاء وصحتها.

٢ ـ جودة الفهم والإدراك لكل ما يقال له.

٣ ـ جودة الحفظ لما يفهمه.

٤ ـ ارتفاع الفطنة والذكاء، بحيث إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

٥ ـ أن يكون حسن العبارة، طليق اللسان.

٦ ـ أن يكون محبًا للعلم.

٧ ـ غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح.

٨ ـ محبا للصدق وأهله، مبغضًا للكذب وأهله.

٩ ـ كبير النفس، محبًا للكرامة.

١٠ ـ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١١ ـ ومحبًا للعدل وأهله ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما.

١٢ ـ و وسيطًا(عدلاً) في طباعه.

١٣ ـ وقوى العزيمة، جسورًا، مقدامًا غير خائف ولا ضعيف النفس.

على أن اجتماع كل هذه الخصال في إنسان واحد، أمر عسير، وإن لم يوجد مثله في وقت من الأوقات ينبغي الأخذ بالشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، وفي هذه الحالة يتولى الرئيس الثاني حكم المجتمع، حيث يخلف هذا الرئيس، الرئيس الأول، ويكون في الواقع حارسًا لشرائعه ومنفذًا لها. كما ينبغي أن يكون حائزًا لست شروط (الحكمة ـ الإلمام بالشرائع ـ القدرة على الاستنباط ـ الرؤية الصحيحة لأحداث عصره ـ القدرة على إرشاد الناس إلى شرائع الأولين ـ الثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب)، أما إذا لم يتوافر الإنسان الذي تجتمع فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني توافرت فيه باقي الشرائط، صارا ـ حسب قول الفارابي ـ الرئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه الشرائط في جماعة وكانت الحكمة في واحد والشروط الخمسة الأخرى في خمسة آخرين، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. وإن غابت الحكمة عن الرئيس القائم بأمر المدينة الفاضلة بقيت هذه المدينة بلا مَلك، ولايُعَدُّ رئيسُها ملِكًا، وتعرضت المدينة للهلاك.

والشرط الأساسي للرئاسة الفاضلة هو الحكمة. وطالما كان الرئيس الأول ـ ذلك الرئيس الذي هو على صلة بالملأ الأعلى ـ غائبًا، يكون محور المجتمع حينئذ بالطبع هو صاحب الحكمة، وإلا ذهب المجتمع أدراج الرياح. ذلك أن الحكيم يكون عالمًا بالحقائق على أثر اتصاله بالملأ الأعلى، فإذا ماجمع بين هذه الحقائق وشريعة الرئيس الأول، فضلاً عن مساعدة الرئيس الثاني وقدرته على الاستنباط، استطاع حينئذ صاحب الحكمة والرئيس الثاني إيجاد السبل الجديدة للوصول بالأمة إلى السعادة، وذلك في غياب الرئيس الأول.

١٠ ـ أفكار وطبقات أهل المدينة الفاضلة

عَرَّفَ الفارابي المدينة الفاضلة على هذا النحو:

«.. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأمور التي تُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة».

ينبغي أن يكون أهالي المدينة الفاضلة جميعًا أصحاب معرفة ومن أهل الصفوة، وهم ليسوا جميعًا متساوين في عمق معرفتهم وثقافاتهم. فأحدهم يكون عارفًا بعين

الحقيقة، والآخر يتوسل إلى معرفتها عن طريق المثال والنموذج، ويكون أحدهم من أهل التحقيق.. إلخ.

وليست آراء أهل المدينة الفاضلة سوى الأفكار الفلسفية التي اختارها الفارابي وعرضها في كتابيه المذكورين سابقًا.

ومُواطن المدينة الفاضلة هو من يعرف جيداً الله - عز وجل - (السبب الأول) والموجودات التي تليه: الملائكة والأجسام السماوية والهيئة القوية المهيمنة على الخلق.. إلخ، كما عليه أن يعرف أيضًا المدينة والرئيس الأول ومايبنغي إنجازه في المجتمع، وحقوقه وواجباته، وطبيعة المدن القبيحة وخصائصها ... إلخ.

١١ - مقامات الناس في المدينة الفاضلة ودرجاتهم

لأن قوام المدينة والمجتمع هو الأفكار، فلابد إذن أن تكون طبقات الناس مختلفة حسب أفكارهم المتفاوتة، وهي على هذا النحو:

١ - حكماء المدينة الفاضلة، وهم الذين يدركون الموجودات الأولى والسعادة.. إلخ بالبرهان وكما يرونها بأنفسهم.

٢ - من يلي الفلاسفة مباشرة، وهم الذين يستعينون ببصائر الحكماء في التعرف على الموجودات الأولى كما هي عليه.

٣ - الآخرون الذين يعرفون الموجودات الأولى عن طريق الأمثلة التي تحاكيها، وقد قال الفارابي - تصريحًا أو تلويحًا - إن الفلسفة هي معرفة جوهر الأمور، والدين هو البيان المثالي لها، وبالتالي فإن مايكون ثابتًا ومحكمًا يعد فلسفة. ولاينكر الفارابي الخلاف بين أهل الفلسفة وأهل الشريعة. والفلسفة وحدها لاتكفي لتأسيس حكومة جيدة، والنبي الفيلسوف فقط هو من يَصلُح للحكم؛ لأنه صاحب فلسفة وصاحب شريعة وهو الرئيس لجميع الطبقات، ولا رئيس له على الإطلاق. لاتُعَدُّ الحكمة شرطًا كافيًا للرئاسة، فالشروط الأخرى لها وزنها أيضًا، ويدرك ولي عهد الرئيس الأول، وهو بالطبع حكيم، بعقله الحقائق بعينها، كما أنه يقتفي أثر الرئيس الأول وسيرته، ويضع أحكامًا جديدة، ويرسم طريقًا مناسبًا لعصره حسب الظروف والزمان والمكان، ويقوم بتبيين هذه الأحكام. ويتميز الكثير من الشرائط التي

حددها الفارابي لمن يشغل منصب الرئيس الأول والرؤساء التالين له بجانب عملي، وفضلاً عن الحكمة النظرية، ينبغي أن يكون الرئيس الأول (إضافة إلى العلم):

١ - صاحب مقدرة وصلاحية عملية لقيادة المجتمع إلى الخير والسعادة.

٢ - يكون قادرًا على إقناع القاعدة العريضة للشعب بالخير والسعادة.

١٢ - المدن غير المقبولة (غير الفاضلة)

- المدينة الفاضلة ليس لها إلا ماهية أو حقيقة واحدة.

- المدينة غير الفاضلة مختلفة من حيث الماهية.

- المدينة غير الفاضلة هي التي تخلو من صفات المدينة الفاضلة.

- يتحدث الفارابي في كتابيه المشهورين، عن ستة أنواع من المدينة الجاهلة، هي: «الضرورية» - «النذالة» - «الخسيسة» - «الكرامية» - «التغلبية» - «الجماعية»[١٥].

- الحكومة المنشودة عند أفلاطون هي حكومة الملك (حكومة الملوك الفلاسفة)، فيما عدا ذلك من أنواع الحكومات فهو غير مطلوب.

- الحكومات المنحرفة عند أفلاطون هي:

١ - الأوليجارشية، أي الحكومة التي تكون مقاليد الأمور فيها في يد الصفوة، بينما يُحرم فيها العامة من الاشتراك في أمر الحكم.

٢ - التيموقراطية: حكم الطموحين المجادلين.

٣ - الديمقراطية: التي يكون الكل فيها أحرارًا، وكل مكان فيها مفعم بالحرية، وكل مواطن فيها يقول مايريد قوله ويفعل مايتفق مع ميوله، ومثل هذه الحكومة هي حكومة الهرج والمرج.

٤ - حكومة الاستبداد[١٦].

بينما يرى أرسطو أن الحكومة هي: مجموعة من حكام مدينة ما، وهم يمسكون بمقاليد الأمور فيها.

- يقسم أرسطو الحكومة حسب رسالتها وأهدافها إلى نوعين: سيئة وحسنة.

حكومة الملك: هى الحكومة التى تدار على يد فرد واحد آخذة فى اعتبارها الصالح العام.

الحكومة الأرستقراطية: سميت كذلك لأحد سببين: إما لأن علية القوم هم الذين يحكمون فيها، وإما لأن هدفهم تأمين أفضل الأشياء.

حكومة الجمهورية: هى الحكومة التى تسعى لصالح الجميع، وتدار على يد أكثرية من الأفراد.

يقول أرسطو: تخرج هذه الأنواع الثلاثة المذكورة أحيانا عن الطريق المستقيم وتنحرف. فحكومة الملك تتحول إلى حكومة ظالمة أو طاغية، بينما تتحول الحكومة الأرستقراطية إلى حكومة أوليجارشية.. والحكومة الظالمة هى التى تنساق إلى تأمين مصالح الحاكم فقط، أما الحكومة الأوليجارشية فهى تهتم بالقلة فقط. ولا تسعى أى حكومة تنتمى لنوع من هذه الأنواع إلى تأمين الصالح العام.

- يبدو أن كل أنواع الحكومات التى هى محل اهتمام أفلاطون وأرسطو، فاسدة فى نظر الفارابى. كما أنه يَعُدُّ حكومةَ أفلاطون الفاضلة التى يكون فيها المُلك أمراً خاصًا بالفيلسوف ضمن الحكومات الجاهلة؛ لأن الحكومة المنشودة فى نظر الفيلسوف **إنما تتحقق عندما يكون على رأسها: نبى.**

- الحاكم الفاضل فى نظر أفلاطون ليس بنبى، حتى وإن كان فيلسوفًا.

- تفتقد حكومات الملك والأليجارشية والجمهورية عند أرسطو إلى ميزة الوحى والنبوة، وهما أساسا الحكومة الفاضلة.

- فسر الفارابى الديمقراطية بأنها المدينة الجماعية أو مدينة الأحرار، ويبدو أنه وصفها بالكرامة قياسًا على **التيموقراطية أو التيمارشية**[١٧]، وقد سَمَّى المدينة التى تتمتع بهذا النوع من الحكم «المدينة الكرامية».

- تنطبق صفتا النذالة والخسة على الأوليجارشية.

- جاء فى شرح الفارابى مايفيد أن كنز المال والسلطة هما الهدف فى مدينة النذالة، وأن مجموعة قليلة من جامعي المال هى التى تسيطر على الأمور، بينما نجد جامعى المال وعابدى الشهوة والغرائز وأهل اللهو: فى مدينة الخسة.

- استخدم الفارابى كلمة «التغلب» للتعبير عن الحكم الطاغى، ويوجد بالطبع نوع آخر من المدن فى كلام الفارابى تحت عنوان «المدينة الضرورية»، وهى تمثل أول مرحلة للمجتمع البشرى، وتعنى اجتماع المجموعة من الناس بحكم الضرورة ومن أجل تأمين احتياجاتهم.

- يقول أرسطو: إن الأسرة هى أول مجتمع ضرورى، وعن طريق التحام مجموعة من الأسر ببعضها تظهر القرية الصغيرة، وفى النهاية فإن المجتمع الذى ينشأ عن تجمع عدة قرى يسمى المدينة، التى يمكن القول عنها إنها بلغت من ناحية القدرة على تأمين احتياجاته أرقى درجات الكمال.

- يرى الفارابى أن أساس فضيلة المدينة يقوم على : أولاً: العلم بحقيقة الأشياء والأمور. ثانيًا: قانون قويم يؤمِّن احتياجات المجتمع ومسيرته نحو السعادة. المدينة الفاضلة عند الفارابى، هى المدينة التى تكون الغلبة فيها للدين الذى يخضع للتفسير الفلسفى، وتكون حكومة هذا الدين أيضًا هى محور استقرار سيادة النبى صاحب الوحى الذى هو جالب هذا الدين، الذى ظاهره الشريعة وباطنه الحكمة. وبالطبع تختلف هذه المدينة الفاضلة عن نظيرتها عند أفلاطون وأرسطو، وإن كانت تتشابه أيضًا فى بعض وجوه مع نظيرتها عند هذين الفيلسوفين.

- لو اتفق المجتمع على آراء أهل المدينة الفاضلة (حقيقة الإسلام)، لكن دون أن يعمل بها، لكان ذلك المجتمع فاسقًا، ولأصبحت مدينته مدينة فاسقة؛ إذ يظهر فسق المدينة عندما تكون معتقدات الناس من الناحية النظرية صحيحة، ولكن من الناحية العملية منحرفة. ويبدو أن كل الأمة الإسلامية فى عصر الفارابى كانت أمة فاسقة، تؤمن بالإسلام، ولكنها من الناحية السياسية هى أهل مدينة من المدن الجاهلة أو من المدن المركبة من عدة أنواع منها، وتنحصر أهداف أهلها فى المتع والملذات واكتناز الأموال وتحقيق أطماعهم.

ـ ولأن عصر الفارابى كان عصر غلبة الدين، لذا فهو يحدد على أساس الدين عدة أنواع أخرى من المجتمعات، ويبدو أنه يقصد بالمدينة المبدلة أو المتبدلة أو الأمة المبدلة، أمما مثل اليهود، الذين تعرضت شرائعهم بمرور الزمان ليد التحريف والتبديل. وربما يقصد بالمدينة الضالة أو الأمة الضالة الأمم الدينية غير الكتابية (اصطلاحًا)، مثل المانويين والبوذيين الذين كان لهم شأن فى عصر الفارابى، فضلاً عن نفوذهم فى بعض المجتمعات، ويعدهم الفارابى متفقين مع المسلمين وأهل الكتاب فى قبول مبدأ السعادة الأبدية والهدف النهائى والخير الأقصى، ولكنه يعتقد أن مبادئهم النظرية وأصولهم المعرفية باطلة، ويظن رئيس هذه المدينة ـ على حد قول الفارابى ـ أنه قد أوحى إليه، بينما الأمر غير ذلك.

ـ يرى الفارابى أن مصير الصالحين من البشر الذين يعيشون مكرهين فى المدن غير الفاضلة السيئة، يتمثل فى تعرضهم للآلام، ولكنهم يستطيعون بلوغ السعادة الأبدية إذا ما ظلوا على تمسكهم بمعتقداتهم الصحيحة.

١٣ ـ مزيد من التأمل فى أنواع المجتمعات البشرية

أشرنا فيما سبق إلى أن الفارابى قد قَسَّم المدن إلى عدة أنواع؛ هى: المدن الجاهلة، المدن الضالة، المدن الفاسقة، وأحيانا المدن المتبدلة. أما المدينة الجاهلة ذاتها، فهى على ستة أقسام:

١ ـ المدينة الضرورية: وهى الأكثر بداوة، والنموذج الأول الاجتماعى الذى يتميز بأوصاف مدينة واحدة على الأقل: «وليس لديهم أى مجتمع مدنى فى أى صورة، بل إن البعض منهم مثل الحيوانات الأليفة». والرئيس فى هذه المدينة هو من كان خبيراً قادراً على مباشرة الناس من أجل تحقيق متطلبات حياتهم أو يمنحهم هو نفسه كل هذا.

٢ ـ مدينة النذالة: هذه المدينة أعلى درجة من المدينة الضرورية، أى أنه فضلا عن تأمين الاحتياجات الضرورية بها، يميل أهلها إلى اكتناز المال والسلطة والجشع. وبالطبع يكون الرئيس فى هذه المدينة الأكثر قدرة والأوسع حيلة فى إدارة المجتمع وقيادته نحو السعادة والثراء.

٣ ـ مدينة الخسة: لأهل هذه المدينة غاية أخرى غير اكتناز المال، حيث يتعاون الناس مع بعضهم البعض من أجل الوصول إلى السعادة الحسية والخيالية وحياة المتع واللهو، وبالطبع يكون رئيس هذه المدينة من كان أكثر قدرة على إعداد العدة لتحقيق هذه الغايات.

٤ ـ مدينة الكرامة: وهى أكثر تقدمًا من المدن السابقة، ويزيد اهتمام الإنسان فى هذه المدينة بنوع من السعادة الداخلية والمعنوية ويتم التعاون بين أفرادها قولاً وعملاً بغية بلوغ مرتبة التبجيل والإعزاز، ومن الممكن أن يتم هذا الأمر لكى يصبح أفراد هذه المدينة موضع احترام وتبجيل من أهالى المدن الأخرى، ومن الممكن أن تكون هذه الكرامة ناشئة عن الثراء المالى أو القدرة على اللهو والعبث، وبعبارة أخرى ماكان هدفًا فى مدينة النذالة والخسة يصبح هنا وسيلة لبلوغ العظمة والكرامة..... وبالطبع يحتل منصب الرئاسة فى هذه المدينة من كان أكثر قدرة على البلوغ بالمجتمع إلى الغاية التى تصبو إليها المدينة.

٥ ـ مدينة التغلب (الاستبداد): ويتعاون الناس فى مدينة التغلب من أجل الظفر بالغلبة. وجدير بالذكر أن عشق السيطرة والتسلط يتميز بالعديد من الصور المختلفة، سواء فى النوع (التسلط بالقوة والقهر ـ الخداع والحيلة..) أو فى الهدف من التسلط والسيطرة (الدم، أموال الناس أو استعبادهم). وما يهمنا ذكره هنا أن المتغلب (المستبد) لاهدف له فى جميع الأحوال إلا قهر الآخرين وإضعافهم، وسلبهم إرادتهم والسيطرة عليهم تمامًا، ولما كان المستبد يشعر فى أعماقه بالاحتياج إلى الآخرين من أهل المدينة، لذا فهو يضطرٌ أحيانًا إلى الامتناع عن قهرهم من أجل تحقيق هدف أكبر ومنفعة أفضل، وهما التسلط على غيرهم من الغرباء والمدن والمجتمعات الأخرى، والرئيس المناسب لهذه المدينة هو من كان الأقدر على التسلط عل الآخرين ومنع الغرباء من السيطرة على المدينة، وهو أيضًا من كان الأمهر فى تهيئة أسباب الغلبة والسيطرة لصالحه[١٨].

يقول الفارابى: إن المتغلبين يصابون فى الأغلب الأعم بآفات الظلم والقسوة والغضب والحرص والطمع وحب النساء وحب الطعام والاستئثار بكل شىء وفى الواقع يكون كل أهل المدينة عبيداً للفرد المتغلب، ويكون الحكم حينئذ لهوى المستبد،

ولهذا لوصح وصف هذه المدينة بالتغلب، لكان ذلك باعتبار صفة التغلب الموجودة في شخص الحاكم الذي يستخدم أفراد القوم كأدوات في يديه يسيطر بها على الآخرين. ويقول الفارابي: إن التغلب يكون أحيانا هو الهدف، والمتغلب القوي هو الذي يستمتع بالسيطرة على الآخرين، وأحياناً أخرى يكون التغلب هو الوسيلة للوصول إلى الاحتياجات الضرورية أو الثروة أو طيب العيش أو الكرامة والشوكة، ويسمى كل الناس هذه المدن - حتى لو كان التغلب فيها وسيلة وليس هدفاً - مدينة التغلب. وكثيراً مايكون المتغلب إنساناً عالي الهمة ومتمتعاً بنوع من الشهامة أيضاً، فيتعامل بالمحبة والتسامح مع من يقفون في وجهه، ومايعتقده الفارابي ضرورياً لتحقق صفة التغلب، هو أن الملك يكون مستبداً عندما يُطلَب الخضوع المطلق من قبل الناس، حتى لو لم يتصرف بقسوة وشدة مع العبيد الذين كانوا قد سلموا وخضعوا له. والمدن التغلبية هي مدن الجبارين أكثر من المدن الكرامية.

٦ - المدينة الجماعية (مدينة الجموع): الناس كلهم في هذه المدينة أحرار، يفعلون كل مايريدون، ويتساوون مع بعضهم البعض ولا فضل لأحدهم على الآخر. وقد يجتمع في هذه المدينة أقوام بشرية مختلفة: فمنهم الحقير ومنهم العظيم، والرئاسة الحقيقية إنما تكون في يد جموع الشعب، أما من له صفة الرئيس فإنه يكون على رأس العمل (يتولى الرئاسة) عن طريق إرادة الناس ويكون تابعاً لرغبات مرؤوسيه. وتنتشر في مثل هذه المدينة أهواء الجاهلية وأهدافها على أعلى مستوى لها. ويجد كل فرد في هذه المدينة كل ما يطمح إليه، ولذا تتجه الجموع والأمم نحو هذه المدينة، ويولد بها أجيال لها فطر مختلفة على أثر اختلاط الأجناس المختلفة بها، وتنمو هذه الأجيال بأساليب مختلفة على أثر اختلاط الأجناس المختلفة بها وتنمو هذه الأجيال بأساليب مختلفة من التربية، ومن الممكن أيضاً أن ينشأ في هذه المدينة بمرور الزمان الفضلاء من أصحاب السير الحسنة، وأن يظهر فيها الحكماء والخطباء والشعراء الفطاحل والعلماء، في كل الشعب والفروع. ويعتقد الفارابي أنه لا فضل لأحد على آخر بالنسبة للرئاسة في المدن غير الفاضلة، لا سيما المدينة الجماعية.

ويرى الفارابي أن الديمقراطية أيضاً مثل سائر النظم السياسية؛ غير فاضلة، ومما يأخذه عليها كنظام للحكم، أن الفاضل الحقيقي لا يصل أبداً في مثل هذا النظام

إلى الرئاسة، لأن الأساس الذي تقوم عليه هذه المدينة هو أهواء الناس، بينما يريد الإنسان الفاضل أن يقودهم نحو السعادة.

تُعَد مدن الجهل والجاهلية في رأى الفارابي كلها سيئة، بينما تكون المدينة المنشودة لديه هي المدينة الفاضلة ومدينة المواطنين الصالحين. وهو يرى أن انبثاق المدينة الفاضلة عن المدن الضرورية والمدن الجماعية يكون أسهل من انبثاقها عن سائر المدن الجاهلة الأخرى.

ويمكن لنا أن ندرك من آراء الفارابي أن المدينة الضرورية هي أول درجة للمجتمع المدني، ويمكن لها أن تصبح مدينة فاضلة ببساطة. كما يمكن لنا أن ندرك أن إمكانية تنامي الفضيلة في المدن الجماعية التي سماها في بعض المواضع مدن الأحرار، أكبر من نظيرتها في المجتمعات الجاهلية المغلقة. ويمكن القول إجمالاً إن الفارابي يعتقد أن رغبة الناس في شخص الرئيس تُعَدُّ شرطاً آخر ضرورياً - إلى جانب الشروط الأخرى - لظهور المدينة الفاضلة، وأن فضيلة المجتمع لا تتفق إطلاقاً مع استبداد الحاكم.

١٤ - مخربو المدينة الفاضلة

١ - يَعُدُّ الفارابي أساسَ الفضيلة والرذيلة: أفكار الناس.

٢ - المدينةُ الفاسقةُ هي المدينة التي يَعْرِفُ أفرادها طريق السعادة، ولكن لاتتفق تصرفاتهم مع طريق السعادة.

٣ - المدينة الضالة هي المدينة التي تكون الحقيقة فيها أمراً مشتبها فيه بالنسبة لأهلها.

٤ - يطلق الفارابي اسم النوابت على الأفراد الذين تختلف أفكارهم ونوازعهم عما لدى مواطني أهل المدينة الفاضلة، رغم أنهم يعيشون فيها، فهم مثل الكلأ الضار الذي ينمو في الحقول إلى جوار القمح وسائر الأعشاب المفيدة المطلوبة، وهم معوجو الفكر سيئو السلوك، ويقدم لنا الفارابي بعض المجموعات منهم على النحو التالي:

(أ) هناك مجموعة منهم تتظاهر بالتمسك بالأعمال التي ترشد إلى السعادة، ولكن ليس من أجل السعادة بمفهومها لدى فضلاء المدينة؛ بل لأنهم يبغون من وراء ذلك تحقيق الجاه وجمع المال والوصول للرئاسة. ويُسَمّي الفارابي الفرد من

هؤلاء «المقتنص»، وقد يكون من الجائز أن نطلق عليه مايعرف اليوم بـ «الانتهازى».

(ب) هناك مجموعة أخرى تتوق إلى تحقيق أهداف المدينة الجاهلة، ويفعل أفراد هذه المجموعة كل ما يهوون، ويسعون بالمكر والحيلة إلى استخدام ألفاظ الشرع وواضع السنة، ولكنهم يفسرونها حسب أهوائهم، ويطلق الفارابى على الواحد منهم «المحرف».

(جـ) ثمة مجموعة أخرى لايقصد أفرادها التخريب، ومع ذلك فهم يفتقدون القدرة على إدراك الغرض الصحيح من الشرع بسبب فهمهم المعوج ويصف الفارابى الفرد من هؤلاء بـ «المنحرف»

(د) هناك مجموعة تُعَدُّ من النوابت، ومع ذلك لا يُعَدُّ حكم الفارابى عليها سلبيًا تمامًا. ففى الحقيقة هم أصحاب فكر مخالف، ولكنهم باحثون عن الحقيقة، ويعتقد الفارابى أن المربين العقلاء ينبغى أن يأخذوا بأيدى أفراد هذه المجموعة.

(هـ) هناك مجموعة لا تسعى للوصول إلى الحقيقة، ويسعون إلى وصف أفكار المدينة الفاضلة بأنها مدمرة للسعادة وغير صحيحة.

(و) هناك مجموعة تتميز بالفهم غير الناضج والإدراك الناقص، ويسعى أفراد هذه المجموعة إلى اعتبار ما يجهلونه كذبًا وباطلاً، ويسمون أصحاب الأفكار الصحيحة بأنهم يلهثون وراء الجاه والسلطان والسيادة. ويطلق العقلاء على مثل هؤلاء الأفراد «الأغمار» (الجهلاء والسُذَّج).

ويذكر الفارابى واجب رئيس المدينة عند تعامله مع النوابت من مُعْوَجى الفكر الأشرار (وليس مع المخالفين فكريًا الذين يبحثون عن الحقيقة)، حيث يقول: **واجب على رئيس المدينة تتبع النابتة إصلاحهم وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، إما بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف فى بعض الأعمال، وإن لم يسعوا له.**

* * *

خاتمة

يفتح الفارابى فى مقاله عن المدن المختلفة آفاقًا رحبة أمام المفكرين الإسلاميين فى المجال السياسى، تلك الآفاق التى تلاشت للأسف من سماء مصير الأمة الإسلامية بموت هذا الفيلسوف، ولا شك أنه لو تم تتبع البحث المتعلق بأنواع المجتمعات والمدن بمزيد من الدقة والشمولية، لأمكن تهيئة المجال للتفكير والتأمل، ومن ثم اجتناب الوضع المر للأمة الإسلامية.

وجدير بالذكر أنه كثيرًا مايكون هناك وجود لمدينة التغلب (الاستبداد) التى هى أحد أنواع المدن الجاهلة بين المدن الأخرى، وبعبارة أخرى لو وجد التغلب فى مدينة ما، سواء كان هدفًا أو وسيلة، لكانت هذه المدينة تغلبية، ولو فرض أن المدن الجاهلة الأخرى لم تستقر عن طريق التغلب، لصارت هذه المدن أيضًا معرضة لأن تتحول إلى مدينة تغلبية ومدينة المستبدين. ولا وجود للتغلب فى المدينة الجماعية؛ ولذا فهناك فرصة كبيرة لانبثاق المدينة الفاضلة منها، كما أن هذا التحول وارد بالنسبة للمدينة الضرورية، ولكن المشكلة تتمثل فى أن يصير تأمين الاحتياجات فيها هدفًا نهائيًا، فتصبح مدينةً جاهلةً. ومدينةُ التغلب هى الأسوأ بين المدن الجاهلة.

يؤمن الفارابى أن نبى الإسلام ﷺ حق، والقرآن الكريم حق، وأن الدين هو محور الارتكاز فى الدنيا.

تُعَدُّ تنقية النفس من شهوات الدنيا وتهيئة المجال للعقل المنفعل، من شروط استشراف الملأ الأعلى (الاتصال بالعقل الفعال) ويبلغ هذه الدرجة النبى والفيلسوف الصادق.

الرئيس الأول هو من اجتمعت فيه الحكمة والنبوة، أما صاحب الحكمة – فحسب من دون النبوة – فهو يكون الرئيس الثانى وليس الرئيس الأول.

ليس من شأن كل إرادة شعبية أن تحقق المدينة الفاضلة، رغم أن إرادة الناس شرط أساسى فى رأى الفارابى لاستقرار المدينة.

ليست مدينة الأحرار هى المدينة الفاضلة عند الفارابى؛ لأن ملاك المدينة الفاضلة هو تأمين سعادة الناس، لا تحقيق رغباتهم، وترتبط السعادة بالحقيقة الثابتة، ويرجع فضل الإنسان فى هذا المضمار إلى الكشف عن هذه الحقيقة وعن تلك السعادة، والمضى قُدُمًا إليها.

يَعُدُّ الفارابى الحكم الجماعى بعد الرئيس الأول وفى غيبة الرئيس الثانى، أمرًا جائزًا.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الأول للمؤلف

(نظرًا للاختصار الذى تم عند ترجمة هذا المبحث والمباحث الثلاثة التى تليه وما ترتب على ذلك من حدوث بعض التغيير في بنية المتن المترجم، فقد اكتفينا فيها بذكر المصادر التى رجع إليها المؤلف عند إعدادها على نحو إجمالى)

١ ـ فلسفة مدنى فارابى، دكتر داورى.

٢ ـ در امدى فلسفى برتاريخ انديشه سياسى در إيران، سيد جواد طبطبايبو دفتر مطالعات سياسى وبين المللى، ١٣٦٧، چاپ أول.

٣ ـ السياسة المدنية، أبو نصر الفارابى، انتشارات الزهراء، چاپ أول، ١٣٦٦.

٤ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابى، دار الفارابى، بيروت، ١٩٥٥.

٥ ـ إحصاء العلوم، فارابى، ترجمة حسين خديوجم، انتشارات علمى وفرهنگى ١٣٦٤.

٦ ـ جمهور أفلاطون، ترجمة فؤاد روحانى، بنگاه ترجمة ونشر كتاب، ١٣٦٠، كتاب ششم.

٧ ـ سياست، أرسطو، ترجمة حميد عنايت، انتشارات خوارزمى، چاپ چهادم، ١٣٦٤، كتاب سوم.

٨ ـ تاريخ فلسفة، اميل بريد (دوره يونانى)، ترجمة على مراد داورى، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٥٢، ج١.

٩ ـ تحصيل السعادة، نقل از: فلسفة مدنى فارابى.

١٠ ـ كتاب الجمع، به كوشش وبا مقدمة دكتر نصرى نادر، انتشارات الزهراء، إيران، محرم ١٤٠٥هـ.

١١ ـ نصوص الحكم برفصوص الحكم.

١٢ ـ جاء في فصل: ما العيش إلا فى الجنة بالله ما العيش إلا فى الجنة، حيث يقع اليقين بالرضى، والمعاشرة لمن لا يخون ولا يؤذى. فأما الدنيا فما هى دار ذاك. (صيد الخاطر، ص٤٠٢، المترجم).

١٣ ـ سياست، ترجمة دكتر عنايت.

١٤ ـ «ليست التربية فى نظر أفلاطون سوى تحيين أو تحقيق للملكات والاستعدادات. فالجمهور مثلاً، لن يكون أبدًا مؤهلاً للحكم؛ لأنه عاجز عن حيازة هذا العلم الذى لابد منه للحكم، ولا يُعطى التعليم لأى كان وكيفما كان. لكل طبيعته ولكل وظيفته. إن هذه الصيغة تشكل حكمًا قاطعًا ضد المساواة العددية بين البشر. وإن أفلاطون يرفض المساواة الطبيعية بين البشر؛ لأن المساواة الحقيقية تقوم على معاملة الناس معاملة متفاوتة بحسب

مآثرهم وقدراتهم. جوهرياً هذه المساواة هي توزيع نسبي يأخذ في الحسبان قيمة كل امرئ، وهي عنده، تجسيد للعدالة عينها.» (دولة خضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص٣٤، ٣٥، المترجم).

١٥ ـ فيما يتعلق بالفروق ـ التي ذكرها الفارابي ـ بين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة وما يكتبه من موضوعات تدخل في إطار الفلسفة السياسية، يبين لنا كل هذا ثقافة الفارابي العميقة ونظرته الدقيقة، مما تجعله من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا في السياسة والاجتماع. (د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، القاهرة ١٩٩٨م، ص٥٦).

١٦ ـ «يرى مونتسكيو أن الاستبداد موجود منذ القدم في تركيا وفارس وروسيا، وسوف يظل قائماً مادام مبدؤه قادراً على الهيمنة أو السيطرة على السكان. وعليه فإن الخوف يشكّل العلة الداخلية للاستبداد، أي يشكل وحدته الجوانية والأساسية، وهي أنه يشكل المركز الذي يتلاقى فيه كل شيء، ويكمن فيه تفسيره ومنطق وجوده وكماله بالذات؛ لأن أي استبداد لا يكون استبداداً، حقًا، إلا إذا أثار الخوف في نفوس كل الخاضعين لحكمه، ومن دون ذلك لن يستطيع أن يبقى أي حكم مستبد».

(دولة خضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص١٤٢، المترجم).

وكما لا يكون المستبد مستبداً، إلا إذا أثار الخوف في نفوس كل الخاضعين لحكمه، فإن هذا المستبد أيضاً يخاف، فقد «اعترفت الليالي (ليالي ألف ليلة وليلة) من خلال سردها الحكايات والأخبار المتعلقة بالحكام، بأن الحاكم رغم مظهرية جبروته وطغيانه وقوته وجنده وحرسه يخاف، والخوف رد فعل إيجابي تفرضه عوامل نفسية معقدة.. مثل «الخوف من الانقلابات العسكرية» و«الخوف من عدم وجود وريث» و«الخوف من أخطاء الغفلة: كخوف الحاكم من أخطاء الماضي، وأعمال العنف، أو المظالم التي ارتكبها الحكام تجاه شعوبهم».

(أحمد محمد الشحاذ: الملامح السياسية في حكايات «ألف ليلة وليلة»، بغداد ـ ١٩٨٦م، ص١٧٣-١٧٦ ـ المترجم).

١٧ ـ بنياد فلسفى سياسى در غرب، دكتر حميد عنايت، انتشارات فرمند، چاپ أول، ١٣٤٩. مصطلحا «التيموقراطية» أو «التيمارشية» يعبران عن أحد أنظمة الحكم، ويتميز هذا النظام من الحكم بأن القائمين عليه يكونون من الباحثين عن الجاه والسلطان والمحبين لهما (الجاه والسلطان)، فضلاً عن ميلهم إلى الشجار والعناد. وكلمة «تيمارشية» مأخوذة من الكلمة اليونانية Time بمعنى العظمة والشرف.

(سيد محمد خاتمي: آيين وانديشه در دام خود كامكي، تهران ١٣٧٨، ص٢١٢).

١٨ ـ «يرى الإغريق أن اغتصاب السلطة هو الذي يصنع الطاغية، أما مونتسكيو فيرى أن حد السلطة، وليس استعمالها، هو الذي يصنع المستبد».

(دولة خضر خنافر: في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية، ص١٤٠، المترجم).

تعليقات المبحث الأول للمترجم

١ ـ يذهب المؤلف في كتاب «مدينة السياسة» إلى أن المسلمين هجروا التأمل في سياسة المدينة (الدولة) من ناحية نظمها السياسية، والصورة النموذجية التي ينبغي أن يكون عليها مجتمعها ومكانة العدالة بها، والخصوصيات التي ينبغي أن يتصف بها هذا المجتمع، والنظرة التي ينبغي أن تكون بالنسبة للفرد داخل الجماعة. وعلى الرغم من ظهور أفكار عظيمة في علوم ما بعد الطبيعة والكلام والعرفان.. إلخ، إلا أن التفكير الفلسفي العميق والجدي في موضوع السياسة لم يبدأ إلا مع الفارابي وسرعان ما انتهى بوفاته. وجدير بالذكر أن المؤلف يربط بين انحطاط المسلمين وغياب الفكر السياسي ربطاً لا ينبغي الشك فيه. (د. محمد خاتمي: مدينة السياسة، تقديم رشا الأمير ولقمان سليم، بيروت ٢٠٠٠م، ص١٤-٥٢). وبعد موت الفارابي تم التخلي عن التفكير الفلسفي في السياسة، وقصر الفلاسفة اهتمامهم على الفلسفة النظرية التي تبحث في علم الطبيعة وعلم الأمور الإلهية الذي يدخل في علم ما بعد الطبيعة (الإلهيات)، أي العلم الإلهي الذي يبحث في الوجود المطلق.. إلخ، وتركوا الفلسفة العملية التي تشتمل فيما تشتمل على سياسة المدن والأمة والمُلك.

٢ ـ يتحدث المؤلف عن السياسة من وجهة نظر الفارابي باعتبارها قسما من الفلسفة، وجدير بالذكر أن التقسيم القديم للفلسفة يقسمها إلى جزئين: نظري وعملي؛ وتنقسم الفلسفة العملية إلى علم الأخلاق، علم الاقتصاد، وعلم السياسة الذي هو تدبير العامة، أي سياسة المدينة والأمة والملك.

وللسياسة العديد من التعريفات، منها ما ينتمي للفارابي، وهو ما سنُعرِّفه فيما بعد، ومنها ما ينتمي لبعض العلماء العصريين، بينما عرفها روبير في معجمه بأنها فن حكومة المجتمعات الإنسانية وعملها (المعجم الشامل، ص٢٢).

وعلم السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة، هو العلم الذي يبحث عن الدولة. ولفظة السياسة في اللغات الأوروبية مشتقة من اللفظة اليونانية الدالة على المدينة (Polis)، والمدينة هي موضوع علم السياسة برأي أرسطو، فالحياة في المدينة إذن هي موضوع علم السياسة. (المعجم الشامل، ص٢٣)، وعندما يتطرق الحديث في مجال تاريخ الفكر السياسي إلى المدينة، إنما يُقصد بذلك مجتمع سياسي خاص يلبي، من حيث مواصفاته، ما أُثِرَ عمن عنوا بالسياسة وفي الطليعة أفلاطون وأرسطو (د. محمد خاتمي: مدينة السياسة،

ص٥١). وقد أعطى الفارابي اسم المدينة الفاضلة لمدينته التي تخيلها أسوة بجمهورية أفلاطون في كتابه «السياسة». (المعجم الشامل، ص٧٦٤).
وجدير بالذكر أنه إذا كان الفارابي يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذي هو العالم كله وعلى المجتمع المتوسط الذي هو القطر وعلى المجتمع الأصغر الذي هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها.
وقد جاء عن السياسة أيضاً: مَنْ سَاسَ، أي أمر ونهي، وهي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي، فإذا كان في العاجل والآجل، وعلى الخاصة والعامة، في ظاهرهم وباطنهم، فهي السياسة المطلقة، ولا تتأتى إلا للأنبياء، وإذا كان في العاجل وعلى الناس في ظواهرهم لإصلاح نظمهم في أمور معاشهم، فهي السياسة المدنية، ولا تكون إلا للحكام، وإذا كان على الخاصة في بواطنهم، فهي السياسة النفسية وتكون للعلماء والسياسة نوعان: شرعية ومدنية، وتستمد الشرعية أحكامها من الشريعة، وتسمى السياسة المدنية علم السياسة، وهو من أقسام الحكمة العملية، وهو علم تُعلم منه أنواع الحكومات والدول والمجتمعات المدنية وأحوالها، والنظريات السياسية في الحكم، وفي علاقات الدول والحكومات والمجتمعات بعضها ببعض، وموضوعه: المجتمعات الفاضلة والردية، ووجه استبقاء كل منها وعلة زواله ووجه انتقاله (من نمط إلى نمط آخر)، وما ينبغي للحاكم وأعوانه من وزراء وغيرهم وما للشعب من حقوق وواجبات، وعلاقات هؤلاء جميعاً ببعضهم البعض ومصالح الناس، وما تكون به عمارة المدن. ثم السياسة من جهة أخرى: نظرية وعملية، والنظرية موضوعها الظواهر السياسية التي تتعلق بالحكومة والدولة «والعملية موضوعها الظواهر الاقتصادية والاجتماعية، أي الممارسة العملية للحكم من جهة تطبيق العدالة وحسن الإدارة». (المعجم الشامل، ص٢٢٤، ٢٢٥).

٣ ـ التأمل: الاستغراق في التفكير، إلا أن التفكير نشاط ذهن يتحرى الأسباب والنتائج، بينما التأمل نظرٌ فيه اعتبار؛ لذلك كثيراً ما ينصرف معنى التأمل إلى النظر الديني دون سواه، أو النظر الفلسفي، ومن ثم نقول الحياة التأملية كمقابل للحياة العملية (المعجم الشامل، ص١٧٥).

٤ ـ المدينة: انظر هامش ٢.

٥ ـ السياسات الاستبدادية: (الاستبداد، الحكومة المستبدة، الحاكم المستبد): هي السياسات القائمة على الاستبداد الذي هو شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهمه إن رضي شعبه أو سخط، وقد وصف هيرودوت ملوك فارس بأنهم مستبدون. المستبدة هي الحكومة المتعسفة والمتحكمة والمسيطرة والمستعبدة للناس، وقال أرسطو: إن الحاكم المستبد هو الذي ينفرد بالحكم وحده ولا يرجع فيه إلى أحد... والاستبداد تقابله الشورى... إلخ (المعجم الشامل، ص٥١).

٦ ـ إقليم إيران: مصطلح يقصد به الإشارة إلى نظام الحكم الإيراني في عصر الدولة الساسانية، التي عرف عنها أنها أقوى دولة إيرانية بعد الدولة الهخامنشية، ومؤسس هذه الدولة هو أردشير ابن بابك ابن ساسان، وآخر ملوكها يزدجرد الثالث (٦٥٢م = ٣١هـ) وقد بلغ عصرها أربعمائة عام، وامتدت حدودها لتشمل ـ فضلاً عن إيران الحالية ـ بلاد ما بين النهرين وارمنستان واران وما وراء النهر حتى نهر السند (لغت نامه، دهخدا).
وقد تميز نظام الدولة الساسانية بتركيز قوى السلطان، وكان ملوك الساسانيين يلقبون أنفسهم بالآلهة أو الموجودات السماوية. (إدوارد براون: تاريخ الأدب في إيران ـ الجزء الأول ـ ترجمة د. أحمد كمال حلمي، الكويت ١٩٨٤م، ص٢٨١).

٧ ـ فيما يتعلق بالسياسة المدنية، انظر هامش٢.

٨ ـ سوف نتعرض هنا تحت العنوان المذكور في المتن لذكر الفلسفة الفيضية، التي ألم بها الفارابي على أثر نشاط حركة الترجمة في القرن الثالث ولاسيما في عهد الخليفة المأمون، ومن بين المؤلفات اليونانية العديدة التي نقلت إلى العربية كتاب «أثولوجيا أرسطو» المنسوب خطأ إلى أرسطو، ذلك الكتاب الذي يتحدث عن فيض العالم عن كائن أول (الواحد) ويجعل سلسلة من الوسطاء بين هذا الكائن الأول والإنسان. وبغض النظر عن الدوافع التي جعلت الفارابي يلجأ إلى هذا الكتاب وعما ورد فيه عن النظام الفيضي، وقبل أن نقوم بتفنيد هذه النظرية، يجدر بنا أن نتعرف أولاً على موقف الإسلام من روح الفلسفة اليونانية عموماً، ورأي ابن تيمية في بعض من تلقوا هذه الفلسفة. يقول د. علي سامي النشار (مع بعض التصرف): «قلت من قبل: إن الإسلام قد قدم ميتافيزيقاه القرآنية وهي في جوهرها معارضة لروح الفلسفة اليونانية... تلك الفلسفة التي كانت تعبر عن حياة أمة ملحدة لم تعرف أبداً نعمة الوحي، وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكامل بفناء الفرد فناء أبدياً وبخلود الروح خلوداً سرمدياً (عالم الكون والفساد). ولم تعرف قصة البعث، وبالتالي لم تعرف قصة الخالق. وفتشت الروح اليونانية في زوايا العقل، وأخذت تبرز ما استطاعت من تفسير للوجود وللطبيعة وللإنسان، ولكنها لم تدرك أبداً أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقلي، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون وعالم الغيب وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق. لقد ظهرت الفلسفة اليونانية على مسرح الوجود، عنواناً على حضارة الأمة الآرية التي علمت الإنسانية الكثير من أنماط الفكر وسياقاته، ولكن كان لها النسق الخاص بها، المتصل ببيئة المجتمع اليوناني، ولذلك حين قامت الروح الإسلامية بوضع فلسفتها المعبرة عن حضارتها كان لابد من اختلاف عنيف وتعارض في المنهج وفي المادة بينها وبين الفلسفة اليونانية التي كانت قد ظهرت على مسرح الوجود. وقد تلقى هذه الفلسفة أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى ٢٥٧هـ) ثم تلاه تلامذته أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن كرنيب وأحمد بن الطيب السرخسي وأبو زيد أحمد البلخي (٣٢٢) والعامري. وقد كان هؤلاء حقاً، كما يقول ابن تيمية «فراخ اليونان»

وتلامذة الروم»، ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام، وإنما هم تلامذة أمناء للفلسفة اليونانية.

(د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، الطبعة التاسعة، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م، ص١٠٢-١٠٧).

وأعتقد أن كل مسلم صحت عقيدته يشعر منذ قراءته لأول حرف في هذه الفلسفة الفيضية ببطلان هذه النظرية، للعديد والعديد من الأسباب التي يصعب حصرها في هذا المجال، فهذه النظرية لا تتفق والإسلام، في العديد من الوجوه، نذكر منها: أنها تقول بعقل (العقل العاشر أو العقل الفعال) يسوس عالم العناصر ولا تقول بخلق العالم من العدم، كما جاء خلق العالم فيها، نتيجة لتفكير الله في ذاته وليس بناء على إرادته، وغير ذلك من الوجوه.

ولأن خلق العالم طبقًا لهذه الفلسفة قد تم على أساس التفكير، فمن تفكر العقل الثاني للعقل الأول فاض عنه عقل ثالث ومن تفكره في ذاته لزم عنه وجود السماء الأولى... وهكذا. إلخ، ونحن نعرف أنَّ التفكير كان يحتل مكانة مهمة عند الفارابي الفيلسوف المفكر، في معرض حديثه عن أحقية النبي أو الفيلسوف في تأسيس المدينة الفاضلة التي تقوم على دعائم موحى بها من علٍ. (آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٢٢).

٩ ـ العقول الإنسانية البشرية متدرجة صعودًا، فحينما يولد الإنسان يكون عنده «عقل بالقوة» وحينما يأخذ في التعليم، ينشأ عنده، شيئًا فشيئًا، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب عقلٌ يُسمى «العقل بالفعل» فإذا ما أجهد نفسه في التفكير وواصل الليل بالنهار في البحث وتعمق في مسائل ما وراء الطبيعة، استشرف إلى الملأ الأعلى، واتصل به فأصبح لديه «العقل المستفاد»، وهو عقل استفاده من إشراق الملأ الأعلى عليه، أو بتعبير آخر إنه «عقل مستفاد» من العقل العاشر السماوي. بهذا العقل المستفاد يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة، والملأ الأعلى وأسرار الكون وما يخفى على الآخرين، والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس:

أولاً: الفلاسفة بالبحث وإعمال العقل.

ثانيًا: الأنبياء بالمخيلة القوية.

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر. (د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام).

١٠ ـ جاء في تعريف العقل النظري:

ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة؛ لخلوها عن كل صورة، وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. المعجم الشامل لـ.. ص١٥٤).

١١ ـ جاء في تعريف العقل العملي ما يلي:

قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات لأجل غاية مظنونة أو معلومة. وهذه قوة محركة وليست من جنس العلوم، وإنما سميت عقلية؛ لأنها مؤتمرة

للعقل، ومطيعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه مستضر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة، لا لقصور في عقله النظري بل لفتور هذه القوة التي سميت العقل العملي، وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات. المعجم الشامل لـ.. ص٥٢٩).

١٢ ـ يقول الدكتور عبدالحليم في هذا الصدد: «يلاحظ الدكتور علي عبدالواحد أن المجتمع الأول الذي ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات الكاملة (كل العالم) لم يذكره أحد من قبله، بل لم يخطر على بال أحد من فلاسفة اليونان؛ فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهداتهم، وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو من بعض مدن وتوابعها. ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابي بتعاليم دينه؛ إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة، الذي هو ظل الله في أرضه. (التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٥٠. المترجم). (وسوف نجد أن د. خاتمي يشير إلى أن أفلاطون وأرسطو يريان أن المدينة هي التي تمثل المجتمع الكامل وليس أول مرحلة من مراحله، ويعدانها الحد الأقصى لكمال المجتمع البشري ومحور سعادة المجتمع، بينما يرى الفارابي أن المدينة هي أول مرتبة للمجتمع الكامل. (وكأني بالفارابي يتحدث عما يُطلق عليه اليوم بالعولمة، ولعله قصد أن يحكم القانون الطبيعي (الإلهي) كل البشر لا أهل مدينة ما ـ كما نراه يقوم بالتأمل في الوجود الإنساني والمجتمع والإسلام الذي يعد الآن أساسًا لنظام اجتماعي كبير. ولعل معنى العولمة الشائع اليوم ينطبق على ما يذهب إليه الفارابي فيما معناه أن المجتمع لا يعني اجتماع مجموعة من الناس في مدينة ما وقيام هذه المجموعة بأداء مصالحها الخاصة، فحسب، بل ينبغي أن تحيط هذه المجموعة بالأرض كلها في شكل الأمة). ويعقب الدكتور خاتمي على هذا بقوله: «إن الإسلام يخاطب الإنسان، لا قوما أو جماعة خاصة.. ويفكر الفارابي في المجتمع الذي يشمل كل البشر في كل أنحاء الأرض، والحاكم الفاضل في رأيه هو حاكم المعمورة لا حاكم قوم أو مجتمع خاص». المترجم.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الأول(*)

النقطة الأولى

الفارابى (٢٥٧-٣٣٨هـ.ق) - ويتناول المؤلف تحت العنوان المذكور العناصر التالية:

بداية التعقل فى أمر «السياسة»، والتأمل فى «المدينة» على يد الفارابى وانتهاؤهما به.

مرور التأمل الفلسفى من السياسة بعد الفارابى بحالتين:

١ - إهماله وتركه وتوجيه الفلسفة إلى وادى ما بعد الطبيعة، والاهتمام بالفلسفة النظرية فقط.

٢ - توجيه السياسات المستبدة الجارية بعد عصر الفارابى إلى نموذج «مدينة إيران» (إقليم إيران) على يد المهتمين بالفكر السياسى تحت تأثرهم بسياسات ما قبل الإسلام وتأسيا بالتجربة السياسية للإيرانيين، وذلك بدلاً من التأمل العقلانى فى أمر السياسة.

معالجة أفكار الفارابى - الإنسان فى نظر الفارابى وعلاقته بالسبب الأول - علاقة الوجود الإنسانى - وسعادة الإنسان بنظام الوجود القوى - ودور الفيلسوف فى البحث عن معنى هذا الوجود داخل النظام المذكور - كتاب السياسة المدنية ومراتب الوجود - سعادة الإنسان عند الفارابى.

النقطة الثانية

هل بلوغ السعادة أمر خاص بالإنسان فقط؟ وتتناول هذه النقطة التى جاء عنوانها فى صورة السؤال المذكور العناصر التالية:

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

علاقة السعادة بالفضيلة - كيف يمكن للفضيلة أن تتحقق وما هو الوسط الذى يمكن أن تعيش فيه؟ - علاقة ظهور الفضيلة بالمجتمع والمدينة - الإنسان مدنى بطبعه - الإنسان كائن سياسى - الإنسان جزء من نظام الوجود - السياسة وعلاقتها بوجود الإنسان - علاقة السياسة بالنظام الأكبر - العلاقة بين السعادة المطلوبة لدى الإنسان والعقل الفعال - العلاقة بين الكمال الإنسانى ومتن المجتمع والمدنية - مكانة السياسة فى النظام الفكرى للفارابى.

النقطة الثالثة

ما هى السياسة أو العلم المدنى؟

وتتناول هذه النقطة العناصر التالية:

تعريف العلم المدنى وخصائصه - علاقة العلم المدنى بالسعادة الحقيقية - العلاقة بين الفضائل والسعادة - كيف يمكن تحقيق الفضيلة؟ وبالتالى السعادة - العلاقة بين رواج الأفعال والسنن الحسنة فى المجتمع والمدنية من ناحية وظهور الفضيلة فى الإنسان من ناحية أخرى - العلاقة بين الرواج المذكور من ناحية ووجود رئاسة ذات صفات معينة من ناحية أخرى - كيفية تسيير الرئاسة المذكورة عن طريق المهنة (الملكية والملك) والملكة - الإنسان من وجهة النظر الفلسفية للفارابى - كيفية تحقق الكمال البشرى - الإدراك وبلوغ الكمال والسعادة، والعقل والاختيار طريقان للكمال الإنسانى - معرفة السعادة والملكات الفاضلة محاور للعلم المدنى - الاختيار فاصل بين الإنسان والحيوان - نظرة الفارابى إلى الذين يدعون إلى اعتزال الدنيا (المتصوفة) - عزلة الإنسان وضياع الإنسانية واستعداداتها.

النقطة الرابعة

وعنوانها أنواع الجماعات، وهى تتناول العناصر الآتية:

تقسيم المجتمعات البشرية - المدينة أول مرتبة للمجتمع الكامل عند الفارابى واختلافه مع أفلاطون وأرسطو فى هذا الأمر - الجماعة عند الفارابى - الإسلام يخاطب الإنسان عمومًا - الفارابى يجدد وجهة النظر فى الأفكار السياسية السابقين - الحاكم الفاضل عند الفارابى.

النقطة الخامسة

وتدور هذه النقطة حول المجتمع الفاضل الذى يمكنه تأمين سعادة الإنسان.

النقطة السادسة

يتحدث فى هذه النقطة عن الحكومة كقوام المجتمع السياسى ومواصفات تلك الحكومة، ويتحدث عن الفضيلة فى المجتمع - الحكومة الفاضلة أو غير الفاضلة - التعاون من أجل الوصول إلى السعادة - الحكومة محور المجتمع - علاقة الحكومة بالناس - واجب الحكومة نحو الناس - السياسة وخدمة الحكومة - علاقة الحكومة بقوتى الخدمة (المهنة) والملكة - السياسة فى نظر الفارابى هى المهنة التى هى محور المجتمع المدنى الفاضل.

النقطة السادسة وعنوانها

.. مكانة الرئيس فى المجتمع المدنى وتدور هذه النقطة حول العناصر التالية:

نظام المدينة الفاضلة عند الفارابى - أفراد البشر ليسوا سواسية فى نظر الفارابى - التربية فى النظام الفكرى للفارابى - الاختلاف بين أفراد البشر هو عين الحكمة والمصلحة - أفضل فرد هو من ينبغى له تولى زمام الأمور - أساس الحكومة الفاضلة هو الرئيس الفاضل - من هو الجدير بالرئاسة فى المدينة الفاضلة؟

النقطة السابعة

وعنوانها: «الرئيس الفاضل فى رأى الفارابى» وتدور حول العناصر الآتية:

الشروط الرئيسية لممارسة الحكم - صفات الرئيس الأول - الرئاسات الأخرى تنبع من الرئاسة الأولى - النبى حاكمًا على المدينة الفاضلة - بين الفلسفة والدين - العلم البرهانى - الرئيس الفاضل - الرئيس الأول يتلقى الوحى الإلهى وهو نبى وحكيم (فى نظر الفارابى).

النقطة الثامنة

وعنوانها: «النبى الفيلسوف» وهى تدور حول العناصر الآتية:

النبى والروح القدسية - كيف يتلقى النبى الوحى فى رأى الفارابى - الوحى - الشكل المتجسد للملك وكيف يحدث - عقل الفلسفة وملك الدين عند الفارابى - روح

الإنسان تشق طريقها إلى عالم الملائكة (عالم العقول) - أكمل إنسان هو صاحب الروح القدسية - الكمال يتم بمعرفة الحقائق - الكمال يجعل الإنسان جديرًا بالرئاسة - العلاقة بين الوحى وروح الإنسان.

النقطة التاسعة

وعنوانها: «خصائص الرئيس الأول» وتدور هذه النقطة حول العناصر الآتية:

الرئيس الأول فى رأى الفارابى - صعوبة اجتماع كل الصفات فى إنسان واحد - اللجوء إلى الرئيس الثانى - شرائط الرئيس الثانى - ماذا لو لم تجتمع كل الشرائط فى إنسان واحد؟ - الحكمة شرط رئيسى للرئاسة الفاضلة - صاحب الحكمة يتولى الأمور عند غياب الرئيس الأول.

النقطة العاشرة

وعنوانها: «أفكار وطبقات أهل المدينة الفاضلة» وتدور حول العناصر التالية:

تعريف المدينة الفاضلة عند الفارابى - درجتا السعادة - الرئيس الأول - لماذا هو الرئيس الأول؟ - صفات أهل المدينة الفاضلة - أفكار أهل المدينة الفاضلة - نقطة الانطلاق عند الفيلسوف - نوعا المعرفة لدى أهل المدينة الفاضلة.

النقطة الحادية عشرة

وعنوانها: «مقامات الناس فى المدينة ودرجاتهم» وتدور حول العناصر الآتية:

قوام المدينة والمجتمع (الأفكار) - طبقات الناس حسب أفكارهم - الفارابى لا ينكر الخلاف بين أهل الفلسفة وأهل الشريعة، وينتصر لأهل الشريعة - النبى الفيلسوف والحاكم - الحكيم الذى يصلح للقيادة الكاملة والرئاسة الأولى.

النقطة الثانية عشرة

وعنوانها: «المدن غير المقبولة» وتدور هذه النقطة حول العناصر الآتية:

تعدد المدن غير الفاضلة واختلافها من حيث الماهية - حكومة الفلاسفة (الملوك) - الحكومة الفاضلة عند أفلاطون - أنواع الحكومات عند أفلاطون وأرسطو - تقسيم الحكومات حسب أهدافها إلى نوعين (عند أرسطو) - الخلاف بين الفارابى من ناحية وأفلاطون وأرسطو من ناحية أخرى - كلمة «التغلب» عند الفارابى تعنى «الحكم

الطاغى» - المدينة الضرورية عند الفارابى - أساس فضيلة المدينة عند الفارابى - التعبير الفلسفى (العقل الفعال) مقابل التعبير الدينى (جبريل والرسول والوحى) - التعبير الدينى (بيان الحقائق) مقابل التعبير الفلسفى (حقائق المعقول) - المدينة الفاضلة عند الفارابى - اختلاف المدينة الفاضلة عند الفارابى عن نظيرتها عند أفلاطون وأرسطو - كيف تنشأ المدينة الجاهلة وعلام تشتمل؟ - الإسلام والمدينة الفاضلة - كيف تتحول المدينة الفاضلة إلى مدينة فاسقة - الأمة الإسلامية فى عصر الفارابى - تحديد أنواع المجتمعات فى عصر الفارابى على أساس الدين - رأى الفارابى فى مصير الصالحين من البشر المُكْرَهين على العيش فى المدن غير الفاضلة.

النقطة الثالثة عشرة

وعنوانها: «مزيد من التأمل فى أنواع المجتمعات البشرية»، وتدور هذه النقطة حول أنواع المدينة الجاهلة:

النقطة الرابعة عشرة

وعنوانها: «مخربو المدينة الفاضلة»، وتدور هذه النقطة حول العناصر الآتية:

المقصود بالنوابت عند الفارابى - الفارابى يفتح آفاقًا رحبة أمام المفكرين الإسلاميين فى المجال السياسى - حاجة المسلمين إلى الاعتبار بما مر بالأمة الإسلامية - التغلب أكبر كارثة حلت بالسياسة فى نظر الفارابى - كيفية تحول إحدى المدن الجاهلة إلى مدينة تغلبية عن طريق التغلب - خلو المدينة الجماعية من التغلب وإمكانية تحولها إلى مدينة فاضلة - مدينة التغلب هى الأسوأ بين المدن الجاهلية.

* * *

المبحث الثانى

العبور من الفلسفة السياسية إلى سياسة الملك

عندما أُسست الفلسفة الإسلامية التى هى موضع تجلى عظمة الثقافة الإسلامية؛ على يد المعلم الثانى، الفارابى، أخذت سيطرة الاستبداد - الذى كانت ملامحه تتبدل كل يوم - تغلق الطريق فى وجه التأمل فى مصير الإنسان وطبيعة حياته الاجتماعية.

ولهذا السبب فإن الفلسفة الإسلامية على الرغم من أنها أثمرت بعد الفارابى الكثير من الثمار فى حديقة الأفق والفكر، بيد أن الفلاسفة المسلمين قد فصلوا التعقل عن السياسة، كما واجَه التعقل أيضًا - بسبب هذا الاستبداد - سوء العاقبة الذى كان يتفق مع الواقع المرير للسياسة السائدة فى كل أنحاء العالم الإسلامى.

لم يستطع المسلمون رؤية الاستبداد كظاهرة بشرية يمكن القضاء عليها، ولاشك أنهم قد رأوا طريق الخروج من الأزمة التى ظهرت نتيجة الاستبداد مُغلقًا فى وجوههم، فما كان منهم إلا أن اكتفوا بتبرير الاستبداد متخذين من هذا التصرف القاعدة الرائجة فى ساحة الفكر السياسى.

كان الواقع السياسى أيضًا يستجيب لمثل هذه الرؤية وذلك الأسلوب، وذلك لأن الطريقة الشاهنشاهية وسيرة الملوك (وخاصة الملوك الإيرانيين) قد اجتذبتا - منذ عصر هارون الرشيد - انتباه الخلفاء، وصارتا قاعدة جذابة ونموذجًا للحاكم المتغلب، وبدأت منذ ذلك العصر المحاولات التى تهدف إلى تدوين نظرية الحكم فى عالم الإسلام على أساس نموذج السياسة الشاهنشاهية، وذلك عن طريق الاستفادة من كتب سير الملوك والأعمال الأخرى التى كانت قد بقيت عن السلف. وقد اشتدت هذه المحاولة على أثر الضعف المتزايد للخلافة وازدياد قوة الحكومات القومية، وقد كان الاتجاه نحو تدوين

سياسة «إقليم إيران» وتوجيه دفة الحكم السارى حينئذ ناحية النموذج الذى تمت تجربته قبل الإسلام، وانسجام هذه الخطوة مع واقع السياسة السائدة، كان ذلك كله من بين الأسباب التى أدت إلى إخماد نور مصباح التأمل الفلسفى فى السياسة.

وثمة حلقة مهمة فى ساحة الفكر بين ارتفاع الفلسفة المدنية للفارابى - التى هُجرت على أثر موته - وانخفاض «سير الملوك»، ولعله يمكن إدراك هذه الحلقة فى آراء العالمين: «أبى الحسن العامرى» و«مسكويه الرازى»، اللَّذين عبرا من مرحلة الفلسفة السياسية إلى مرحلة التدوين.

أبو الحسن العامرى (المتوفى عام ٣٨١هـ. ق)

من الإنصاف أن نقول إن العامرى يُعدُّ من العلماء والمفكرين المسلمين، وتشتمل كتبه على فروع متعددة من علوم عصره. وما يهمنا هنا هو مختارات من فكره السياسى والرجوع إلى كتابيه: «السعادة والإسعاد» و«الإعلام بمناقب الإسلام». ومن النظرة الأولى للكتاب الأول، يمكن القول إن العامرى اعتمد على أساس الطريقة الفلسفية القديمة التى راجت فى عالم الإسلام، كما يذكر أيضًا كلام أفلاطون وأرسطو وأنوشيروان معًا، ويضع كل هذا الكلام إلى جوار كلام النبى ﷺ وكلام الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه، وكلام سائر الحكماء والمصلحين فى تاريخ البشرية، وهو يبغى من ذلك القول إن الحقيقة واحدة فى كلام هؤلاء العظماء، أو على الأقل تكون بعض عروق هذه الحقيقة التى تسرى فى كل أنحاء الوجود واحدة. ويدل ما كان متشابها فيما قاله الجميع فى الكثير من المواضع على أن الحقيقة واحدة.

ويرى العامرى كل الحق والحقيقة فى الإسلام، والمقصود بالطبع ذلك الإسلام الذى يتفق مع العقل أيضًا، والذى لا يمكن له أن يكون غير ذلك.

الأخلاق والسياسة فى كتاب «السعادة والإسعاد»

يُقسِّم العامرى فى كتاب السعادة والإسعاد، النفس الناطقة (العقل الإنسانى) التى هى حقيقة النفس الإنسانية، إلى النفس النظرية والنفس العملية، ويحدد بناء على ما يناسبهما نوعين من الحكمة ونوعين من السعادة يرتبطان بها:

١ - الحكمة الإنسية: وهى العلم بأخلاق الإنسان وسلوكه الإنسانى ومنشأ سعادة الإنسان من حيث البدن والروح والعقل العملى، ويُسمى كمال هذا الجزء من النفس: بالتعقل.

٢ - الحكمة العقلية، وهى العلم بالحقيقة، وموضوعها الجزء العقلانى من النفس الناطقة، ويُسَمى كمالها العقل.

والسعادة على نوعين: النوع الأول: السعادة القصوى، وهى كمال الصورة العقلانية للنفس (كمال النظر). والنوع الثانى هو سعادة الدنيا (الحياة الدنيا) وهى كمال الصورة العملية للنفس (كمال الأخلاق)، وهى تتحقق عندما يكون الإنسان صاحب فضيلة، والفضيلة هى أيضًا الطباع والتصرفات الحسنة. ويرى العامرى أن الإنسان لا يستطيع أن يظفر بوسائل الوصول إليها، أى إلى الفضائل، إلا داخل الجماعة. إذًا فالعامرى يَعُدُّ الإنسان مدنيًا بطبعه. وعلى الرغم من أن السعادة الإنسية تتعلق بأخلاق الإنسان وسلوكه كفرد من الأفراد، بَيْد أن هذه الأخلاق وتلك السلوكيات لا يتم الظفر بها إلا حينما يكون الإنسان داخل الجماعة.

تقوم سعادة الإنسان على دعامتين: الأولى هى الفطرة والاستعدادات الطبيعية، والثانية هى التربية التى تؤدى إلى رعاية هذه الاستعدادات وتنميتها. ولو كان المربى فاضلاً لأصبحت شخصية الفرد الذى يتلقى التربية ذات فضيلة، وإلا فسوف يتعرض للانحراف. ولا يُشترط أن يكون المرء فيلسوفًا (بالفكر) لكى يظفر بالسعادة الأدنى والسعادة البدنية والعملية.

على أن الحكمة النظرية هى شرط استقرار المدينة التى من السهل فيها بلوغ السعادة البدنية والدنيوية، ولكن لا يمكن بلوغ السعادة القصوى - التى هى فى الواقع ليست شيئًا سوى المعرفة بحقائق المعقول والواقع على ما هو عليه، ولا يبلغ الإنسان هذا المقام الرفيع - إلا بعد أن يكون الإنسان قد تمكن من السيطرة على قوى نفسه الحيوانية، فالإنسان الذى ليس لديه سلطان على شهوته وحيوانيته، لن تتاح له الفرصة للاهتمام بالجوانب العقلية والكشف عنها. ولا تتحقق السيطرة على الشهوة الحيوانية إلا فى ظل الطباع والأعمال الحسنة التى هى نتاجٌ للحكمة العملية، ولا يبلغ الإنسان الكمال العقلى إلا إذا كان قد بلغ الكمال العملى.

يرى العامري أنه يمكن تحقيق السعادة عن طريق اتباع المنهج الحسن (الطريقة أو السُّنة في لغة الفلسفة). وقد قال أفلاطون: إنه من شأن هذا المنهج أن يُبين الفضائل: فضيلة فضيلة، ويُعلِّم كيفية اقتناء هذه الفضائل، كما يبين الرذائل رذيلة رذيلة.

إذن فالسعادة العملية هي المعرفة بالفضائل والعمل بها، والمنهج الحسن هو الذي يقوم بتوضيح هذه الفضائل، وبعبارة أخرى: تُعد السعادة مرهونة ومنوطة بالإيمان بالمنهج الصحيح وبتطبيقه، والإسعاد أو السياسة في رأي العامري هو أن يقوم السائس بتشويق المسوس إلى ما يسعد به، وذلك بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة (المنهج أو الطريقة) في السياسة، والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس، بقدر ما يمكن في وقته.

يقول العامري: لو لم يكن الرئيس فاضلاً، فلن يقتصر الأمر على عدم تحقيق النفع للشعب، بل سيلحق به أيضًا أشدُّ الضرر. والإنسان الجدير بالرئاسة هو الحكيم الفاضل، أي المُطلع على الأمور الإلهية (صاحب العقل النظري) والأمور الإنسية (صاحب العقل العملي)، كما يكون أيضا صاحب أخلاقيات وتصرفات حسنة. والسياسي (الحاكم) الصالح هو الإنسان الحكيم، العفيف، الشجاع والعادل.

ويسعى العامري لإثبات أن الكليات وأصول الموضوعات تلقى قبولا لدى عظماء التاريخ البشري، ومن بينهم نبي الإسلام العظيم ﷺ، والإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه). ويحاول العامري أن يثبت أن تعاليم الإسلام ووصاياه فيما يتعلق بالعدل والإنصاف هي نفسها ما يمكن للعقل الإنساني الطاهر أن يصل إليه بشكل طبيعي، وذلك حتى يتسنى له أن يقول: إن الإسلام أيضًا عقلاني وإنَّ الأحكام الصحيحة للعقل هي أيضًا شرعية: لأن كليهما يهتمان بحقيقة واحدة، وكليهما يقودان إلى سعادة واحدة.

عموما المدينة الصالحة هي المدينة التي يكون حاكمها حكيمًا فاضلاً، وهي التي تكون الصلات فيها بين أجزائها قوية مُحكمة، والحكيم الفاضل هو الإنسان الذي يمكن

أن يكون صالحًا للقيادة وممارسة السياسة، ويضيف العامري على هذا، أن الرئاسة ليست تشريفًا بالنسبة للفاضل، بل الرئاسة نفسها تتشرف به.

يرى العامري أن السياسة الصحيحة إنما تقوم على دعامتين: الأولى: القانون الحسن (السنة الحسنة)، والثانية: السياسي الصالح الفاضل، وعند استقرار هاتين الدعامتين، تتحقق الفضيلة والسعادة في المجتمع.

الإسلام، السنة المحكمة للمدينة الفاضلة

يرى العامري أن الإسلام هو الناموس والسنة المطلوبة، وهو مصدر السعادة، إذ يرشد الإنسان إلى الاعتقادات الصحيحة كما يرشده إلى المعرفة التي تستند إلى الحقائق الثابتة الرفيعة وأساليب الطباع والسلوكيات الحسنة التي لابد منها لتحقيق السعادة الإنسية، ويقول العامري في كتابه المذكور: «أعتقد أن مرتبة الحكمة تبلغ أوج العظمة والرفعة، كما أنها أرقى المعارف الأخرى.. لهذا السبب لم أجد للشيخ الفاضل الرئيس أبي نصر (أبي زيد وزير السامانيين) هدية أفضل من الإفصاح عن فضل الدين الحنيف (الإسلام) على سائر الشعوب..»

وأكمل البشر عند العامري هو أكثر الناس علمًا بمعرفة الحق وأقدرهم على اتخاذ المسلك المتفق معه. ويَعد العامري الصلاحيات التي تكون رئاسة الإنسان مرهونة بها - النفسية، الفردية، الاجتماعية والسياسية - مرتبطة بالتصرفات الحسنة. ويُعَرِّف الإيمان بأنه الاعتقاد الصادق اليقيني ومحله قوة العقل. أما الكفر فهو الاعتقاد الكاذب غير اليقيني ومحله قوة الخيال. والحكمة الصادقة عنده تُمَكِّن الإنسان من السيطرة على حقيقة الموجودات، وبالتالي يتمكن من التصرف في الأمور على أساس من هذه المعرفة. ويعد العامري تصورات بعض ممن لا حياء لهم ولا هم لهم سوى اللهو، ويرفضون التقيد بفروض العبادة والتكاليف الدينية، يعد تصوراتهم منبوذة مرفوضة، فهؤلاء الذين يبررون انفلاتهم وعبثهم، يعدون الدين أمرًا لا أساس له، وينظرون إلى التعاليم الدينية على أنها حفنة من الألفاظ والكلمات، ويعتبرون الأمور الشرعية هي الوسيلة التي ابتدعتها كل أمة بغية تحقيق مصالحها، كما يذهبون إلى أن العقل الإنساني فيه الغنى عن التمسك بهذه الأمور، وهم مستعدون لتقبل ما كان موضع اتفاق من الأديان مثل

العدل والصدق والوفاء بالعهد ومساعدة الضعفاء. ويقولون: إنه ينبغي الأخذ بهذه الأشياء وغض النظر عن باقي الأحكام والمناسك التي هي السبب في الفرقة.

إذن الدين في نظر العامري أمر له شأنه، ذلك الدين الذي يتفق مع موازين العقل.

وعلى الرغم من أن العقل ضروري، ولكن لا يتأتى له بمفرده أن يلبي احتياجات البشر في هذه الدنيا المليئة بالفوغائية، ولذا فوجود الدين وأحكامه أمر ضروري، والخضوع لأحكام الدين الصحيحة يُعَدُّ من أحكام العقل، والعقل نفسه ينبغي أن يقتفي أثر من هو أرقى منه، أي صاحب الخلق والأمر، أي الله عز وجل. إذن طاعةُ الشرع في أوامره ونواهيه، ولاسيما في المواقف التي يعجز العقل عن إصدار حكم فيها؛ أمرٌ عقلاني. ويريد العامري أن يقول إن جذر كل العلوم والمعارف هو الوحي الإلهي، إما مباشرة عن طريق صعود روح العلماء إلى السماء وإما عن طريق تَلَقّي العلماء هذه العلوم أخذًا عن الأنبياء.

أفضلية الإسلام على سائر الأديان في السياسة

يرى العامري أن السياسة معناها سير المجتمع نحو السعادة بواسطة السياسي على أساس من السنة الحسنة والقانون القويم، ومما لا مرية فيه أن مثل هذا الأمر لا يتيسر إلا داخل المجتمع وفي متن الجماعة، وتقوم السياسة على دعامتين: الدعامة الأولى وهي السنة والناموس. الدعامة الثانية وهي السياسي، بينما يكون الناس هم موضع ممارسة السياسة بينهما. وعلى الرغم من أن تحقيق السعادة يتطلب أن يكون السالكون أيضًا من أهل العلم وأصحاب الاختيار، إلا أن الدور الأساسي إنما يكون للسياسي، حيث ينبغي عليه رعاية الناس وتشجيعهم على المضي قدما في الطريق.

يرى العامري أن المنهج (السنة) إنما يكون حسنًا إذا ما كان من عند الله، ويعد منشؤها، نقلا عن أفلاطون: «الناموس الأعظم» الذي هو جامع لكل الطيبات والحسنات والمعارف، والذي هو منزه عن كل نقص. ويعلن العامري صراحة أن السنة التي تفيض من الناموس الأعظم هي الدين، والدين صاحب الأفضلية في عصره هو الإسلام. ولكن

الركن الآخر للسياسة، هو السياسي. على أن السياسي الصالح هو من اقتدى بالملك الفارسي العادل (مثل أنوشيروان)، ويدل هذا الأمر على اهتمامه بالتجربة الإيرانية في المُلك والحكم والسياسة. وينقل العامري في كتابه «السعادة والإسعاد» عن أنوشيروان: «خلق الله الملوك كي يحققوا رغبات الله في خلقه». ولهذا السبب يعد العامري الملوك خلفاءً لله في أرضه، ذلك أن الله هو الذي جعل لهم مكانة رفيعة كحكام، وجدير بالذكر أن الملك الذي يعنيه العامري ليس هو بالملك المتغلب (المستبد)، وهو لن يكون مستبدًا إذا كان متدينًا عادلاً، وقد قال أنوشيروان: «إن ثبات الحكم إنما يكون بالدين، فإذا ما ضعف الدين أصبح المُلك ضعيفًا عاجزًا». وينبغي على الملوك أيضًا إقامة العدل؛ لأن صلاح المملكة يؤدي إلى عمران البلاد، أما الظلم فهو أساس الخراب والفناء»، وينبغي على المَلك أن يدافع عن الناس في مواجهة الأعداء والمفسدين والمتمردين. إن الحفاظ على الرعية إنما يكون بالعقل بينما يكون العمران بالعدل».

على أن الفضيلة العظمى للمَلك هي بُعد نظره. ويعتقد العامري بضرورة اجتماع الكياسة والعقل في المَلك، كما يعد التدين والنهوض به منشأ هذه الكياسة وذلك العقل.

ويبين العامري ثلاثة محاور أساسية للسياسة:

١ - ما ينبغي على الرئيس أن يهتم به بنفسه، والسلوك الذي ينبغي عليه اختياره.. إلخ.

٢ - ما ينبغي عمله بالنسبة للرعية، مثل توجيه المجتمع وتنظيم الأسرة... إلخ.

٣ - أساليب ممارسة السياسة فيما يتعلق بالرعية، مثل اختيار النائب وتعيين الوزراء والمستشارين.. إلخ.

يرى العامري أن كمال الرئاسة مرهون بأمرين لا مهرب منهما:

١ - النبوة الصادقة.

٢ - المُلك الصحيح.

إن رئاسة النبي وقيادته بما لديه من علم وحكمة هي أرقى القيادات، بينما رئاسة المَلك بما لديه من القوة والهيبة تُعد أفضل الرئاسات.. ويكمن فضل النبوة في جلب السنة (الشرع) (التي هي ركن أساسي للسياسة وأهم من المُلك) كما يكمن أساس حقانية المَلك في السنة أيضًا. والمَلك هو الوسيط بين السنة (القانون) والمجتمع،

وهو بمثابة النفس في منظمة الوجود الإنساني حيث تلعب هذه النفس دور الوسيط بين العقل والطبيعة.

إذن، تأتي السنة في المنظمة السياسية المقصودة لدى العامري في منزلة العقل، والملك هو المنفذ لها في هيكل المجتمع. ولأن النبوة هي المصدر لوضع السنة عن (طريق الوحي) فهي إذن المقام الذي لا يعلوه مقام، ولكن كما يتعطل العقل عند افتقاده للوسيلة التي ينفذ بها الأحكام، تتعطل السنة أيضًا عند افتقادها للملك.

تنشأ حقيقة المُلك ـ كما يرى العامري ـ عن الموهبة السماوية، والامتياز الذي يتمتع به المَلك له جذوره أيضًا في العالم العلوي. وبما أن المَلك هو الوسيط بين السنة والخلق، إذن يُعَد النهوضُ بالدين والتدين أهم شرطين لصلاحية المَلك. والمَلك هو الأحوج إلى التحلي بمكارم الأخلاق؛ لأنه قدوة للآخرين.

الإسلام دين يدفع الإنسان إلى كل ما يحقق السعادة.

تنقسم السياسة من حيث ذاتها وأهدافها ونتائجها إلى نوعين:

النوع الأول: وهو ما كان هدفه تحقيق الفضيلة وغايته بلوغ السعادة الخالدة، ويُسمى هذا النوع من السياسة «الإمامة».

النوع الثاني: وهو استعباد الناس، وغايته شقاء الناس والدفع بهم إلى أسواق النخاسة، واسم هذا النوع من السياسة «التغلب» (الاستبداد).

والنوع الجيد من السياسة هو الإمامة، والسياسي الصالح هو خليفة الله، والمُلك الرديء هو التغلب.

يَعُدُّ العامري نبي الله إنسانًا اجتمعت فيه النبوة والمُلك، وكانت محصلة عمله هي العزة والعظمة والكرامة، وبه انهارت عروش الملوك وامتزجت الرسوم الحسنة والشريفة الناشئة عن أحكام الدين بمحاسن المثل السلطانية التي كانت قد اقتُبِسَت من الملوك المقتدرين، مما أدى إلى ظهور الكثير من الروائع. ويرى العامري أن الحُكم المطلوب والسياسة الرفيعة إنما يتحققان بالجمع بين النبوة والمُلك، وأن السياسة الفضلى هي السياسة الإسلامية، التي كانت صاحبة السنة الحسنة للدين الإسلامي والمُلك الصحيح،

والتي تجلت في سيرة النبي ﷺ وخلفائه الراشدين. ولكن العصر كان عصر استبداد تمزق فيه المجتمع إربا إربا باسم الدين على يد الطغاة من ذوي النفوذ. كما أنه عصر الأزمة السياسية والاجتماعية المُدمرة التي اجتاحت كل أنحاء المجتمع الإنساني، ولا يخفى هذا الأمر برمته على العامري. وإذا كان الوضع الحقيقي لمُلك الإسلام بهذه المكانة وتلك الجلالة، فمن الواجب إذن أن نعلم أن الآفة متى لحقت بالإسلام في زمن من الأزمنة، فإن الملة الحنيفية لن تصير معيبة بها ولن يصير الخلفاء الراشدون مُعَيَّرين بها، كما هو الحال بالنسبة لـ «أنوشيروان»[1] الذي لا يُعير بسيرة «يزدجرد» الأثيم.

إذن لو أردنا إصدار حكم على السياسة الإسلامية، فعلينا أن نرجع إلى الدين نفسه وإلى سيرة الخلفاء الراشدين الذين يمثلون سياسة مُلك الإسلام، ولو أردنا إصدار حكم على الحكم الشاهنشاهي فينبغي أن نأخذ في الاعتبار سيرة «أنوشيروان» الذي يمثل المُلك الحقيقي قبل الإسلام. ولاشك أن العامري كان على علم بالتجاوزات والسلبيات الموجودة في نظام السياسة الساسانية، ولكنه بدلا من أن يعدها ناشئة عن الاستبداد ذاته، نراه يعد هذه الأوضاع السيئة دليلا على صحة ما ذهب إليه من ادِّعاء، حتى يكون بذلك قد برَّأ أساس المُلك من ناحية، وأثبت أفضلية الإسلام على سائر الأديان من ناحية أخرى. وهو يقول:

... كان الشرف الاجتماعي عند ملوك العجم منوطًا بالأنساب، وكانوا يمنعون رعاياهم من بلوغ الدرجات العُلا، وكان عملهم هذا يحول دون وصول الشخصيات المعتدلة إلى الكثير من الشيم الرضية (الخصال الحميدة)، ولكننا نربأ بالنظام الشاهنشاهي ومكانة المُلك عن أن يكونا مصدري هذه المساوئ؛ فهذا الاعوجاج وذلك النقص إنما يكمنان في عدم صحة السُنة. فلو كانت الديانة المجوسية تؤكد مثل الإسلام على ضرورة التحلي بالخصال الحميدة، لما وَجَد ملوك العجم الجرأة على مخالفة تعاليم ذلك الدين، وذلك رغم شغفهم بحمايته، ولأصبح الشرف الإنساني لديهم مرهونا بالتعقل (النفس الناطقة) وليس بالحسب والنسب. ولكن، أما وقد جاء الإسلام وقضى بتعاليمه الرفيعة وتقديره لكرامة الإنسان على اعوجاج المجوسية، عندئذ أصبح الإسلام هو الأساس للنظم الاجتماعية والسياسية، وتلاشت أيضا المشكلات الشاهنشاهية، مع العلم بأن النظام الشاهنشاهي كان من شأنه رعاية الدين.

إذن فعيب النظم الإيرانية كان يكمن فى اعوجاج سُنَّة (الطريقة والمنهج) ما قبل الإسلام، لا فى نظامها الشاهنشاهى، وقد اندثرت هذه السنة بظهور الإسلام الذى يمثل الدين الكامل. ويعد العامرى الملك «أنوشيروان» نموذجا للمَلك المنشود.

عمومًا يرى أبو الحسن العامرى أن أساس السياسة المنشودة، وهى السنة (النهج)، إنما يكون فى الإسلام، ويرى الدعامة الأخرى - المُلك - فى سيرة ملوك العجم وسنتهم. كما يرى أن الانحراف الموجود فى العالم الإسلامى إنما ظهر نتيجة إعراض السياسيين عن السنة الإسلامية (النهج الإسلامى) وسيرة الخلفاء الراشدين. وهو يؤكد على أن السلبيات الموجودة فى النظام الشاهنشاهى الساسانى ليس مردها النظام الملكى، بل مردها اعوجاج السنة التى قامت عليها هذه الأنظمة.

يرى العامرى أن المُلك الذى يكون هدفه استقرار الفضيلة وتكون السعادة هى نتيجته، يتمثل فى «الإمامة»، كما يرى أن السعادة إنما تتحقق بالإسلام.

والحكومة التى تقوم باستعباد الناس، فتحرمهم بذلك من السعادة، هى حكومة مستبدة، سواء كان هذا الأمر ناشئا عن الطبيعة المعوجة للسنة أو على إثر إعراض الحاكم عن السنة.

نظرة العامرى إلى الفارابى

أشار العامرى فى كتابه «السعادة والإسعاد» إلى الفارابى بأوصاف مقترنة بالتحقير والإهانة، على سبيل المثال، يرى الفارابى أنه لو لم تجتمع كل الصفات الضرورية للحكم فى فرد واحد، فإنه من الممكن أن يتولى رئاسة القوم مجموعةٌ من الأفراد، الذين تتوافر فيهم بوجه عام مجموعة الشروط المطلوبة. ويعلق «العامرى» على هذا الرأى، قائلا:

«قال أحد المتفلسفين إنه إذا لم تجتمع جميع الخصال الحسنة فى رئيس واحد، وكان توقع حدوث مثل هذا الأمر مُستبعدًا، فمن الضرورى أن تقوم الرئاسة عن طريق فردين، أحدهما الحكيم، وهو ليس بمقدوره، مثلا، الحفاظ على استقرار الحكم، والآخر هو من يستطيع تحقيق هذا الأمر. وكذلك لو كانوا مجموعة، ففى هذه الحالة يجوز أن

يكونوا جميعًا رؤساء بالتعاون». ويضيف العامرى قائلا: «لا معنى لما قاله هذا الإنسان، وليس من الجائز أن يكون على رأس الأمر (الرئاسة) أكثر من فرد».

وفى موضع آخر، يرفض وجهة نظر أخرى للفارابى بشأن المادة والصورة مستخدمًا تعبير «بعض المتفلسفين». وجدير بالذكر أن صفة «متفلسف» تُستخدَم للتحقير، وكذلك قوله «هذا الإنسان» يحمل معنى الإهانة.

عموما يمكن اعتبار العامرى فى عصره، ذلك العصر الذى اتسم بأزمة الفلاسفة واتجاه المجتمع الإسلامى إلى منح تقديره للشريعة والفقه، وانجذاب الكثير من الخاصة وحتى العامة إلى التصوف، وما تلا ذلك من إدانة الفلسفة وانزوائها وانغلاق ميدان السياسة فى وجه الفلسفة والتعقل؛ فى هذا العصر يمكن اعتبار العامرى الحد الوسط بين الفكر الفلسفى المتعلق بالسياسة من جهة، وبين الفكر غير الفلسفى للسياسة. فقد تصدى لتدوين نظرية السلطنة والتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية، وذلك على أثر ما استلهمه من التجربة العملية لـ«إقليم إيران». وعلى نفس النحو يمثل فكر «مسكويه الرازى» جسرا بين الفلسفة المدنية للفارابى من ناحية وبين رواج نوع من الأخلاق الفلسفية وفصلها عن المجموعة المتداخلة للفلسفة العملية، التى تمثل الأخلاق الفلسفية فيها مقدمة للسياسة من ناحية أخرى. أى أن «مسكويه» قد هيأ المجال للتفكير فى الفضائل والسعادة، وذلك دون أن يتأمل فى أمر المدينة والعلاقات الاجتماعية للإنسان، وإن كانت الأخلاق لديه تمثل نوعًا من الأخلاق المدنية.

* * *

هوامش ومصادر المبحث الثانى للمؤلف

١ ـ الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامرى، ترجمة فارسى همراه بامتن عربى، ترجمه أحمد شريعتى وحسين منوجهرى، مركز نشد دانشكاهى، ١٣٦٧، بيشكفتار.

ـ الحكمة الخالدة، انتشارات دانشكاه تهران ١٣٥٨.

ـ السعادة والإسعاد، أبو الحسن العامرى، بر انضمام مقدمه مفهرستها بر كتابت ومباشرت مجتبى مينوى، مطبوع درشهر «ويسبادن» آلمان، ١٣٣٦ هـ. ش.

ـ الإعلام بمناقب الإسلام، مركز نشد دانشكاهى، جاب أول ١٣٦٧، متن عربى.

تعليقات المبحث الثانى للمترجم

١ ـ فيما يتعلق بقوانين الدولة الأكمينت (الهخامنشية) التى ظهرت على مسرح التاريخ قبل ظهور «أنوشيروان» يقول «بركليس» اليونانى الذى كان معاصراً لهيرودوت: إن الجنود الإيرانيين، أيًا كانت مناصبهم ومواقعهم، كانوا يحسبون للقانون حسابه ويخشونه، لأن الملوك الأكنينيين كانوا ينفذون القانون على الجميع بمنتهى الحزم والقوة. لقد أثنى الإسكندر المقدونى بعد فتح إيران والقضاء على دولة داريوش الثالث (٣٣٦-٣٣١) آخر ملك هخامنشي، على قوانين الإيرانيين كأحد الموروثات القيمة والمُهمة المتبقية عن العصر الأكميني، كما وَصفَ النظم الإدارية، والحكومية والمالية لهذا العصر بجودتها وخلوها من العيوب.

دكتر اردشير خداداديان: هخامنشى ها، تهران، ١٣٧٨، چاپ أول، ص٢٥٢، ٢٥٤.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الثانى(*)

النقطة الأولى

الاستبداد يحول دون التأمل فى مصير الإنسان وطبيعة حياته الاجتماعية ـ رغم المنافع التى حققتها الفلسفة الإسلامية بعد الفارابى إلا أن الفلاسفة المسلمين قد فصلوا التعقل عن السياسة ـ المسلمون يلقون الضوء على الاستبداد، ويتخذون من هذا التصرف القاعدة الرائجة فى ساحة الفكر السياسى، وقد نظروا إلى الاستبداد كظاهرة بشرية غير قابلة للتغيير ـ الأسلوب الشاهنشاهى يجتذب انتباه الخلفاء منذ عصر هارون الرشيد العباسى، ويصبح نموذجا للحاكم المتغلب ـ تدوين نظرية الحكم فى العالم الإسلامى منذ عصر هارون الرشيد على أساس نموذج السياسة الشاهنشاهية عن طريق الاستفادة من كتب سير الملوك ـ إخماد نور مصباح التأمل الفلسفى فى السياسة عن طريق الاتجاه نحو تدوين سياسة إقليم إيران (إيران شهرى) وتوجيه الحكم حينئذ على أساس النموذج الذى تمت ممارسته قبل الإسلام وانسجام مثل هذه الخطوة مع واقع السياسة السائدة حينئذ.

النقطة الثانية

وتحمل عنوان: «أبو الحسن العامرى» وتدور حول التعريف بأبى الحسن العامرى.

النقطة الثالثة

وتحمل عنوان: «الأخلاق والسياسة فى كتاب السعادة والإسعاد» لأبى الحسن العامرى، وتدور حول العناصر الآتية:

تقسيم النفس الناطقة (العقل) التى هى حقيقة النفس الإنسانية إلى النفس النظرية والنفس العملية، وطبقًا لهما تم تحديد نوعين من الحكمة، ونوعين من السعادة:

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

الحكمة الإنسية والحكمة العقلية - السعادة القصوى، والسعادة الدنيا - الإنسان مدنى بالطبع - علام تقوم سعادة الإنسان؟

النقطة الرابعة

وتحمل عنوان: «السياسة والسياسى» وتدور حول العناصر الآتية:

تعريف السنة الحسنة عند العامرى - العلاقة بين السعادة والسنة الحسنة - الإسعاد والسياسة فى رأى العامرى - من السائس (السياسى) المناسب فى رأى العامرى - الحكمة والشجاعة و... عند العامرى - صفات الإنسان المتغلب - المدينة الفاضلة وغير الفاضلة - سعى العامرى لإثبات أن الكليات وأصول الموضوعات تلقى قبولا لدى عظماء التاريخ البشرى وعلى قمتهم نبى الإسلام ﷺ العظيم والإمام على رضى الله عنه وغيرهما - عقلانية الإسلام - شرعية الأحكام الصحيحة للعقل - بين الإسلام والعقل - تعريف المدينة الفاضلة - الرئاسة ليست تشريفًا للرئيس الفاضل بل الرئاسة نفسها تشرف به - دعامتا السياسة الصحيحة.

النقطة الخامسة

وعنوانها: «الإسلام هو السنة الحاكمة للمدينة الفاضلة (الطيبة)» وتدور هذه النقطة حول الموضوعات التالية:

ما هى السنة (الطريقة) الحسنة التى تصلح أساسًا للمجتمع الصالح؟ - العقل - الإيمان والكفر - العلم - أفضلية الأنبياء على الحكماء - الأحكام الدينية لا تختلف مع أحكام العقل - طريق السعادة لا يمكن سلكه بمصباح العقل وحده - الدين فى نظر العامرى - العقل والدين معًا لتلبية احتياجات البشر - طاعة الشرع أمر عقلانى.

النقطة السادسة

وعنوانها: «أفضلية الإسلام على سائر الأديان فى السياسة»، وتدور هذه النقطة حول العناصر التالية:

معنى الإسعاد (السياسة) فى نظر العامرى - الناموس الأعظم هو منشأ السنة الحسنة - اهتمام العامرى بالتجربة الإيرانية فى الملك والحكم والسياسة - مكانة الملك

غير المتغلب (غير المستبد) فى نظر العامرى - الملك المتدين العادل - ذم الاستبداد وأضراره عند العامرى - كمال الرياسة - السنة والملك - نوعا السياسة من حيث أهدافها وذاتها ونتائجها - السياسة الرفيعة تتحقق بالجمع بين الملك والنبوة - السياسة الفضلى هى السياسة الإسلامية التى جمعت بين السنة الحسنة للدين الإسلامى والملك الصحيح، والتى تجلت فى سيرة النبى ﷺ وخلفائه الراشدين - المرجع فى الحكم على السياسة الإسلامية - المرجع فى الحكم على النظام الشاهنشاهى - عيب النظم الإيرانية يكمن فى اعوجاج سنتها لا فى نظامها الشاهنشاهى، مع العلم أن النظام الشاهنشاهى من شأنه رعاية الدين

- شغف العامرى بإيران قبل الإسلام والإيرانيين وتجربتهم فى شأن الدين والدنيا واعتباره «أنوشيروان» النموذج المطلوب للملك المنشود - يرى العامرى أن أساس السياسة المنشودة وهى المنهج الصحيح إنما يكون فى الإسلام، ويرى أن الدعامة الأخرى وهى المُلك تتمثل فى سيرة ملوك العجم وسننهم، كما يرى أن الانحراف الموجود فى العالم الإسلامى إنما ظهر نتيجة إعراض السياسيين عن المنهج الإسلامى وسيرة الخلفاء الراشدين، أما السلبيات الموجودة فى النظام الشاهنشاهى الساسانى ليس مردها النظام الملكى بل اعوجاج منهجه - الإمامة هى المُلك الذى يكون هدفه استقرار الفضيلة ونتيجته السعادة - السعادة تتحقق فى الإسلام - الحكومة المستبدة هى الحكومة التى تقوم على استعباد الناس فتحرمهم بذلك من السعادة - العامرى يعترض على الفارابى بشأن تولى الرئاسة بواسطة مجموعة من الأفراد فى حالة غياب الفرد الواحد الذى تتوافر فيه الصفات المطلوبة.

- يمثل العامرى حلقة وصل بين الفكر الفلسفى المتعلق بالسياسة من ناحية والفكر غير الفلسفى للسياسة من ناحية أخرى، حيث تصدى مجددًا لتدوين نظرية السلطنة وشرحها والتوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية - مسكويه الرازى - أيضًا - يمثل جسرًا بين الفلسفة المدنية للفارابى ورواج نوع من الأخلاق الفلسفية وفصلها عن المجموعة المتداخلة للفلسفة العملية، التى تمثل الأخلاق فيها مقدمة للسياسة أو تكون ملازمة لها على الأقل.

المبحث الثالث

هيئة الملوك في مرآة «الحكمة الخالدة»

مشكويه الرازى (٣٢٠ أو ٣٣٠ - ٤٢١هـ. ق)

هو أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب الرازى، المشهور بـ«مشكويه» (أو مسكويه)، وقد كان من العلماء المشهورين فى القرنين الرابع والخامس هـ. ق، وقد أمضى معظم حياته لدى الأمراء والملوك الديلميين، كما كان أميناً للمكتبة الكبيرة التى أسسها «ابن العميد» وزير «ركن الدولة» الديلمى، ولهذا سُمى بـ «الخازن». وهو صاحب أعمال كثيرة، نذكر من بينها: «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، وهو فى علم الأخلاق، وهو من أهم الأعمال التى أُلفت فى هذا العلم بمعناه الخاص، ويمكن عن طريقه إدراك فضل المؤلف ومعارفه واهتمامه بالفلسفة وعلوم الأوائل. ويعترف «خواجه نصير الدين الطوسى» فى كتابه المشهور «أخلاق ناصرى»، اعترافاً مرّاً بأن كتاب مشكويه المذكور، يخلو من القسمين الأخيرين من الحكمة العملية، وهما الحكمة المدنية (علم السياسة) والحكمة المنزلية (تدبير المنزل) وقد سبق أن أشرنا إلى هذا النقص وإلى كراهية التأمل فى السياسة. ويتضح دور العالم (مشكويه) صاحب «تهذيب الأخلاق» و«الحكمة الخالدة» فى الانتقال من السياسة الفلسفية إلى التدوين لنظرية السياسة الشاهنشاهية. وحديث مشكويه عن مبادئ الأخلاق - فى كتابه تهذب الأخلاق - هو بحث فلسفى، والنتيجة التى يتوصل إليها هى نتيجة فلسفية ولا شك. وهو يسلك هنا طريقاً مستقلاً عن طريق الطائفتين اللتين تتحدثان عن الأخلاق الإنسانية: الطائفة الأولى التى تتميز بمنهج صوفى؛ والطائفة الثانية وهى تتجه إلى التعليم الأخلاقى الشرعى، مع تمسكها بالكتاب والسنة وظاهرهما.

السعادة المنشودة لدى «مشكويه» والتى هى الغاية من الأخلاق، هى تلك السعادة العقلية والعملية أيضاً. وهى (الأخلاق) إن كانت فى نظره مهمة وأساسية، إلا

أنها مجرد وسيلة، وهى إن لم تُحقق للإنسان بلوغ تلك الغاية، وهى الغاية القصوى، تكون حينئذ غير منشودة، وهو يقصد بالعقل ذلك العقل اليونانى الذى وصل إلى عالم الإسلام من معبر تفسير الأفلاطونية المحدثة. وهو يرى أن الكمال الأول: أو أعلى مرتبة للكمال هو القوة العلمية، وينبغى على من ينشد الكمال أن يصعد بصبر إلى أعلى درجات المراتب درجة درجة، حتى يصل إلى العلم الإلهى الذى يمثل المرتبة القصوى للعلوم. أما الكمال الثانى: وهو الكمال المتعلق بالقوة السلوكية للإنسان، فهو الكمال الأخلاقى الذى يبدأ بتنظيم القوى والملكات - التى لو استخدمناها بما يصلح لها لبلغت بنا مقاما عاليًا - والتصرفات المتعلقة بالقوة العاملة والجانب العملى للنفس.

والكمال النظرى هو فى منزلة الصورة، بينما الكمال العملى فى منزلة المادة، بحيث لا يكتمل أحدهما إلا بالآخر. العلم هو البداية والعمل هو النهاية[1]. يوصف الإنسان بأنه «عالم صغير» وذلك حينما يحصل أثناء مسيرته نحو الكمال، على المعرفة بكل الموجودات وخصائصها (المعرفة بالموجودات الكلية وذواتها وحدودها وتعريفاتها). وبالطبع، حين يعرف الإنسان الكليات الموجودة، فسوف يعرف أيضًا الجزئيات (التى هى ليست خارج إطار الكليات). عموما إذا بلغ مثل هذه المرتبة من الكمال العلمى،ثم اختتمه بعد ذلك بالفعل المنظوم ونَظَّم القوى والملكات الداخلية بالنظام العلمى المناسب، حينئذ سيتحول هو بمفرده إلى عالَم بذاته، بحيث تكون كل صور الموجودات قد اجتمعت فيه. وفى هذه الحالة يكون هو والعالَم (بالصور الموجودة فيه) كائنًا واحداً. ومن ناحية أخرى، إذا استطاع الإنسان أن يُوَفِّق بين النفس والأفعال اللائقة بقدر الإمكان، فسوف يكون خليفة لله تعالى. ويَعُد مشكويه معرفة الحكمة - التى تجلت فى فكر أرسطو - شرطًا من شروط السعادة. وهو يقول: لا يتيسر بلوغ هذه المراتب التى يصعد إليها صاحب السعادة الكاملة (درجة درجة) إلا فى هدى المعرفة الصحيحة بكل جزئيات الحكمة وبالظفر بها خطوة خطوة، وكل من يظن أنه يمكن الوصول إليها بغير هذا الطريق، فهو باطل الفكر بعيد عن الحق. والطريق الذى يقصده مشكويه هو ذلك الطريق الذى سلكه «أرسطو» فى ميدان الفكر، أى معرفة آراء هذا الفيلسوف اليونانى فى كل الشُعب والفروع. ويعتقد مشكويه أنه لو اجتمعت كل الشروط (العقل، احتواء كتب أرسطو، الصحة، التحرر من متاعب العامة معوجى الفهم من ناحية، والملوك الجهلة

من ناحية أخرى الذين هم أعداء المعرفة، والتخلص من متاعب المتعصبين الذين يخاصمون كل من لا يؤيد وجهات نظرهم الضعيفة) يعتقد أنه لو اجتمعت كل هذه الشروط فى فرد، فلابد من الاجتهاد من عشرة إلى عشرين عامًا لكى يستطيع الإنسان أن يدرك الحكمة ويفهمها على ما هى عليه عند أرسطو.

لا يأخذ مشكويه على عاتقه التأمل الجاد فى السياسة، بل يَسعى إلى أن يدفع بالفكر إلى حيث مصداقية السياسة الواقعية، ذلك النموذج الذى تمت تجربته وممارسته قبل الإسلام.

كان مشكويه يعيش فى عصر كان قد اقتفى فيه أقوى الخلفاء المسلمين - مثل هارون والمأمون - أثر الملوك الإيرانيين كنماذج لهم، وكانت نفوسهم تتوق إلى الحكمة الإيرانية، وكانت قلوبهم تهفو إلى بلاط ملوك «إقليم إيران»[1]، وقد كان مشكويه نفسه الذى نهض لإحياء الحكمة الخالدة يعيش فى عصر كان الإيرانيون فيه هم أصحاب النفوذ الحقيقى على الصعيد السياسى، وليس الخليفة الذى كان ضعيفًا، وكان هؤلاء الإيرانيون يظنون أنهم ورثة ملوك «إقليم إيران»، وكانوا يرون أن ثياب الإمارة قد ضاقت عليهم، فقد كانوا يتأسون بالساسانيين أصحاب اللقب: شاهنشاه (ملك الملوك)[2]. فى مثل هذا العصر الذى خلت فيه الساحة السياسية إلا من الحكام المستبدين الذين كانوا يسعون لترسيخ سياسة الملوك الإيرانيين - التى كانت موضع تجربة فيما قبل - فى مثل هذا العصر، أخرج مشكويه موضوع السياسة من ساحة الفكر الفلسفى، وقام بتلخيص الحكمة العملية فى الأخلاق الاجتماعية، ولكن ما تم فصله بعده فى ساحة الأخلاق عن مجموعة الحكمة العملية وأصبح موضع اهتمام، كان نوعًا من الأخلاق الفلسفية التى كان من الممكن أن تكون مجرد مقدمة لاقتراح يدعو إلى الانعزالية الفردية، غير المُحَمَّلة بهموم العالم والإنسان ودون الاهتمام بالمجتمع الذى تولى أموره السياسية ساسة مستبدون، ولم يُسمح فيه للفكر بالمرور فى ساحات سياسات المستبدين.

لم يكن بمقدور مشكويه أن يفصل الأخلاق عن العلم المدنى مرة واحدة، وهو يعد الإنسان مدنيًا بطبعه، كما يقول:

«لما كانت الملكات الإنسانية والمحامد فى النفس كثيرة، وليس بمقدور إنسان ما بمفرده أن يُثبتها كلها، فلا مناص إذن من أن تأتى لحظة يجتمع فيها مجموعة من الناس

معًا لتحقيق ذلك، حتى يصل كل فرد بمساعدة الآخرين إلى الكمال الإنسانى، وفى هذه الحالة ستكون هذه المحامد مشتركة بينهم، وتكون السعادة بينهم أمرًا حتميًا.. حينئذ سيكون كل فرد مثل عضو من أعضاء الجسد، ونحن نعلم أن بقاء الإنسان إنما يكون بكل أعضاء بدنه».

يعتقد مشكويه أن الإنسان يملك ـ فيما يملك ـ ثلاث قوى:

١ ـ الفكر والقدرة على التمييز والنظر فى حقيقة الأمور.

٢ ـ الغضب وعدم الخوف.

٣ ـ الشهوة.

وحسب كل قوة من هذه القوى يتميز الإنسان بفضيلة من الفضائل الآتية: الحكمة، الشجاعة، العفة. وهذه الفضائل الثلاث إنما تكون فى حالة توازن مع بعضها وفى رفقة فضيلة العدالة، التى هى على رأس كل الفضائل.

ولا يعد مشكويه أساس العظمة كامنًا فى الأصل والعنصر (الحسب والنسب)، بل يكمن أساس العظمة فى نفس هذه الفضائل، وهو يقول:

«يوجد فى مقابل كل فضيلة رذيلة، وهى على أربع صفات، كما يلى: الجهل، الشّره، الجبن والجور».

عموما يمكن بلوغ الكمال الإنسانى، الذى هو الغاية بالنسبة للأخلاق، داخل متن المجتمع وبمعاونة الجميع.

الحاكم طبيبًا وآخذًا بأيدى الناس نحو السعادة

ويرى مشكويه أنه على الرغم من أن الإنسان يشتاق إلى العلم والمحامد، إلا أنه كثيرًا ما يصاب بالانحراف، فيبتعد عن السنن الصحيحة، والنفس الإنسانية شأنها شأن الجسد من ناحية التعرض للآفات والأمراض، فمثلما يحتاج الجسد العليل إلى علاج، ومثلما يحتاج إلى طبيب لتأمين سلامة جسده، فالنفس الإنسانية كذلك تحتاج إلى طبيب روحى، وليس هذا الطبيب سوى المُقوِّم للفرد والسياسى المتولى لأمور المدينة.

من ناحية أخرى، لما كانت استعدادات الأفراد مختلفة، فلنا أن نتصور اختلاف ما لديهم من سعادات (بناء على الاختلاف فى الاستعدادات)، وذلك على الرغم من أن غاياتهم جميعهم هى السعادة القصوى، وهنا يتضح دور السياسى (مدبر الأمور):

.... ولأجل ذلك على مدبر المدن أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التى تخصه. ثم يُقسِّم عنايته بالناس إلى قسمين: أحدهما فى تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية، والآخر تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية

وينقل مشكويه عن أرسطو أن الإمام الحاكم هو من كان عدله مع الجميع واحدا، ويرفع جميع أنواع المظالم (الفردية والاجتماعية) ويكون خليفة لصاحب الشريعة فى مراعاة جانب المساواة، ولا يخص نفسه بأكثر مما يخص به الآخرين، ولهذا السبب ورد فى الخبر أنه يُطهِّر خلافة الإنسان. وقد قال أرسطو: إن الجدير بالحكم هو من كان حكيمًا فاضلا.

المحبة والوحدة

ولا يكتفى مشكويه باعتبار المحبة أساس الوحدة واعتبار الوحدة أشرف غاية لأهل المدينة، بل يرى أن أساس نظام الموجودات قائم على المحبة وأن صلاح الأمور منوط بها.

الجانب الاجتماعى فى الدين الإسلامى

يرى مشكويه أن الجانب الاجتماعى فى الدين الإسلامى إنما يتجلى فى صلاة الجماعة والجمعة وشعائر الحج والزكاة والمناسك الجماعية الأخرى لهذا الدين.

كما يرى أن القائم برعاية هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حفاظًا على بقائها هو الإمام، وصناعته هى صناعة المُلك.

لقب الملك وحراسة الدين

يقول مشكويه: لم يُطلق السابقون لقب ملك على أحد إلا إذا كان حارسًا للدين، ومحافظًا على الأمور والنواهى الدينية، وكانوا يطلقون على من أعرض بوجهه عنها: «المستبد»، كما كانوا يعدونه غير جدير بلقب «المَلِك»، لأن الدين وضع إلهى يقود الناس

طواعية إلى السعادة القصوى، والملك هو من يحفظ هذا الوضع الإلهي ويرعى الناس ما تمسكوا به.

تجربة إقليم إيران تجمع بين المُلك والدين

ويرى مشكويه أن المُلك - في جانبه المختص بالدين، وفي عهد أردشير - الذي مورس فيما سمِّي بـ«إقليم إيران» هو القدوة العليا للمُلك، ويضيف قائلا:

«قال حكيم الفرس وملكهم «أردشير» إن الدين والمُلك أخوان توأمان، لا يكتمل أحدهما إلا بالآخر. فالدين هو الأساس، والمُلك هو حارسه، وما لا أساس له يتعرض للخراب، وما لا حارس له يتعرض للضياع».

وعلى هذا يَعد مشكويه الدين والمُلك ركنين أساسيين للنظام الذي يراه، وهو يقصد بالطبع الدين في الصورة الكاملة له، ألا وهي الإسلام، كما يقصد المُلك في الصورة الكاملة له، التي يعدها متجلية في النظام الشاهنشاهي الفارسي.

مشكويه بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي

لقد جعل مشكويه من نفسه وديعة في يد الفلسفة والعقل اليوناني من ناحية، ومن ناحية أخرى تعلق قلبه بالدين الإسلامي.

الخلافة والنفوذ الحقيقي في عصر مشكويه

جدير بالذكر والتذكير أن الخلافة الراشدة بشكلها الذي تجلت فيه، في عشرات السنين الأولى للدعوة الإسلامية، قد زالت على نحو سريع جداً، وأعطت مكانها - من الناحية الفعلية - للإمبراطورية المستبدة، وكان كل ما تبقى من هذه الخلافة في عصر مشكويه هو الاسم والمظهر فقط، بينما كان النفوذ الحقيقي في يد الأمراء الذين كان كل واحد منهم قد استولى معتمداً على قومه وعصبيته وسيفه وسلاحه، على جزء من العالم الإسلامي، وكان أقواهم وأشهرهم «آل بويه» الذي كان «مشكويه» من أقربائهم.

الجمع بين المظهر الديني والجوهر الملكي حتى عصر مشكويه

كان مشكويه يعيش في مجتمع أساسه الدين، وقد جاء الدين من السماء، وفي صورة الوحي الإلهي، وكانت الشريعة الدينية هي أساس سلوك ونظام المجتمع، وكانت

قيادة النبي ﷺ - الذي أتى بالنبوة وليس بالمُلك - وخلافته أيضاً تختلفان اختلافاً طبيعياً مع المُلك والملوكية فيما قبل الإسلام، ومع أن النظام الذي استقر بعد النبي ﷺ بفترة قليلة، كان يسعى حتى عصر مشكويه إلى إبراز مظهره الديني، إلا أنه لم يكن في جوهره سوى تتبع لسيرة ملوك ما قبل الإسلام ولاسيما ملوك إيران.

السياسة والملك الصالح في النظام الشاهنشاهي (من وجهة نظر مشكويه)

يستند مشكويه في كتاب «تهذيب الأخلاق» عند توضيح السياسة من وجهة نظره (التي تتفق بالطبع مع مفهومه للدين) إلى قول «أردشير بابكان». وذلك بغية التعريف بجوهر النظام الشاهنشاهي وإظهاره في صورة نقية لائقة. وهو يزيل شائبة الاستبداد (التغلب) عند ذكره لـ«أردشير» الذي يُعد المثل الصالح للملك الحميد، وقد عده حكيماً اجتمعت في وجوده الحكمة والمُلك، وهو يعلن أن أهم ميزة لكل ملك صالح هي تدينه ورعايته للدين، أي أن النظام الشاهنشاهي الصحيح، الذي تجلى نموذجه الرقيع في إيران قبل الإسلام وانعكس في أردشير وأنوشيروان، كان جامعاً للحكمة والدين والمُلك في تركيب بديع ووحدة مثيرة للدهشة، إذن فـ«أردشير» قبل أن يكون ملكاً فاضلاً، كان فيلسوفاً وحكيماً نصيراً للدين أيضاً. عموماً فالملك الفاضل هو من يتصرف مع رعيته كما لو كان أباً عطوفاً؛ لأنه خليفة صاحب الشريعة، أي النبي ﷺ، وينبغي عليه أن يسعى برغبته لصلاح أحوال الناس والقضاء على متاعبهم ورعاية النظام الاجتماعي.

وهكذا تتحول رئاسة المُلك إلى رئاسة الاستبداد

وبالطبع يحوي النظام المنشود سلسلة من المراتب، وتكون هذه السلسلة صحيحة عندما يكون الرجل المناسب في المكان المناسب، **وإذا لم تُراعَ الكفاءات بالعدل والانصاف، وكان الملك فاقداً لمثل هذه العدالة، انقلبت الأمور رأساً على عقب، وتحولت رئاسة المُلك إلى رئاسة التغلب، أي الاستبداد، إذن يظهر الاستبداد عندما يطأ الملك بقدميه خارج حرم العدل، ذلك العدل الذي هو أساس استقرار النظام في المجتمع (ويقوم الملك بإقرار هذا النظام أو رعاية النظام الذي أقرته السنة). فإذا ما تخلى الملك عن العدل، حلّ الحقد محل المحبة وحلّ التفكك والفرقة محل التواصل والمودة، أي تتحول محبة الأخيار إلى تباغض الأشرار ويصبح التوحد نفاقاً، وبالتالي يظهر الهرج**

والمرج، وهما ضد النظام الذى أراده الله لخلقه وفرضه على الناس بحكمته البالغة ورسمه بالشريعة.

نظام الشريعة، والحكمة فى فكر مشكويه

ونحن نرى أن نظام الشريعة فى فكر مشكويه هو نفسه ما تفرضه الحكمة. وتتصل الحكمة بالشريعة فى متن النظام الذى يمكن رؤية نموذجه فى سير الملوك الإيرانيين وبتجربتهم قبل الإسلام، بحيث يصبح النظام الشاهنشاهى واسطة العقد بين الحكمة التى محورها العقل من جانب والدين الذى أساسه الوحى من الجانب الآخر. ويمكن ملاحظة تعلق فكر مشكويه بالنظام الملكى فى كتاب «الحكمة الخالدة».

صلة الأخلاق بالسياسة فى كتاب «تهذيب الأخلاق» لـ مشكويه

لقد اكتفى مشكويه فى كتابه المذكور ببيان المبادئ والنتائج الأخلاقية العقلية، على أن المقصود بالأخلاق هو تلك الأخلاق التى على صلة قوية بالسياسة، ولكن مع الأخذ فى الاعتبار أنه وجد السياسة المنشودة فى النظام الشاهنشاهى.

لا خصومة بين السياسة العاقلة، والحكمة والدين

الحقيقة فى رأى مشكويه واحدة، والعقل القويم لا يكون هاديًا ومرشدًا إلا عن طريق الحقيقة الصادقة، والعقلاء كلهم يتميزون بحديث (مضمون) واحد وهدف واحد. إذن فليس هناك خصومة بين الدين الصحيح والحكمة الحقة. كما أنه ليس هناك خلاف بين الأسلوب السياسى للعقلاء من جهة وبين الحكمة والدين من جهة أخرى.

مسيرة الفكر السياسى من الفارابى حتى مشكويه

اهتم الفارابى كفيلسوف مؤسس (للفلسفة الإسلامية) بالتأمل فى موضوع السياسة الذى يمثل جانبًا مهمًا من حياة الإنسان على الأرض، وقد اهتم بهذا الموضوع قدر اهتمامه بالتفكير فى عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة. ولو أن أحدًا بعده سلك الطريق الذى بدأه، وواصل البحث فى ماهية السياسة والمجتمع الإنسانى، لَحَظى المجتمع الإسلامى بمصير آخر، ولكن للأسف لم يسلك هذا الطريق أحد بعده.

مَهَّدَ أبو الحسن العامرى ومشكويه، وكلاهما من أهل الفكر ومن المتمسكين بالعقل، للسير فى الطريق الذى طواه الفكر السياسى فى عالم الإسلام. وعلى الرغم من أنهما عدا الأساس فى أمر السياسة هو العقل، وبالطبع ذلك العقل الذى يستطيع الاتفاق مع الشرع، ولكنهما - خلافًا للفارابى الذى كرس نفسه للتأمل فى السياسة - أخذا يبحثان عن الطريق الذى لابد وأنه كان قد طُوى فيما قبل، والذى يستطيعان فيه القيام بتفسير ما كان على وشك الوقوع، أو كان قد وقع بالفعل فى عصر انحطاط الخلافة. كما عملا من ناحية أخرى على التخفيف من حدة الأزمة التى كان يُحَس بها فى كل مكان.

كان العامرى ومشكويه إيرانيين، وكان ثانيهما على وجه الخصوص من نواب الملوك والأمراء الذين كانوا يعدون أنفسهم القوة الأصلية فى أنحاء العالم الإسلامى، وفى كيان النفوذ السياسى فى عصره. كان الخلفاء العباسيون أيضًا قد ابتعدوا - وهم فى أوج قوتهم عن السنة وسيرة النبى ﷺ والخلفاء الراشدين - وراق لهم كثيرًا النظام الشاهنشاهى الإيرانى، بما تميز به من نفوذ استبدادى، وكان ما عليه هؤلاء الخلفاء من الأبهة والترف[٤]، قد آذى عيون المطحونين آنذاك. على أى حال كان النموذج الشاهنشاهى الإيرانى محل اقتداء فى عصر نفوذ الخلافة العباسية وما بعده. وحينما استولى الإيرانيون على قوة الخلافة، بعد أن كانوا قد استطاعوا اكتساب النفوذ، كان من الطبيعى أن يهتموا بأسلوب السياسة الإيرانية أكثر من اهتمام الخلفاء العرب بهذه السياسة.

على الرغم من أن كتاب «السعادة والإسعاد» يقوم البحث فيه على آراء الفلاسفة اليونانيين - ولاسيما أفلاطون وأرسطو، وهما فى نظر العامرى مظهر للعقل البشرى وكلامهما فصل الخطاب - ولكننا نرى فى صفحاته أقوال الملوك الإيرانيين وسيرهم، وذلك للأسباب التالية:

١ - إثبات قيام الفكر الإيرانى على أساسٍ من العقل، الذى يُعد أفلاطون وأرسطو من أعظم رموزه.

٢ - توفير الجانب العقلانى لتعاطف نفوذ ذلك العصر مع نموذج الحكم الإيرانى ونفوذه السياسى.

٣ ـ إظهار اتفاق جوهر العقل الفلسفي اليوناني وجوهر العقل العملي للإيرانيين قبل الإسلام مع الدين الإسلامي، أقوم وأصح دين. ويتجه كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» إلى إثبات قيام الدين الإسلامي على حكم العقل، وإثبات احتياج النظام الشاهنشاهي من أجل اكتماله إلى نبوة نبي الإسلام ﷺ كركن أساسي للسياسة ومن حيث كونها منشأ الناموس والسنة.

وقد سلك «مشكويه الرازي» أيضا نفس هذا الطريق في أعماله المهمة، مثل «تجارب الأمم» «تهذيب الأخلاق» و«جاويدان خرد» (الحكمة الخالدة).

وقد صار طريق الدين الإسلامي ـ ذلك الطريق القابل للتوسع ـ مفتوحًا أمام العقل والتفسير العقلاني، بفضل الاهتمام بالعقل في فجر الحضارة الإسلامية، وذلك على الرغم من أن انحصار العقل في العقل اليوناني كان يُضَيِّقُ من حدود الفكر، وجدير بالذكر أن الدين الإسلامي كان ينحصر أحيانًا داخل إطارٍ من الجفاف الفكري لأهل الظاهر.

ولكن فيما يتعلق بالسياسة، انعدم نفس هذا القدر من التعقل، وقد تعطل التأمل في السياسة بموت الفارابي تحت ضغط قوتين:

١ ـ كان الكثيرُ من أهل الشرع الذين لم يكونوا على علاقة طيبة بالعقل، يعدون السياسة الفلسفية نوعًا من الانحراف عن مسيرة الدين.

٢ ـ لم يكن أصحاب النفوذ من المستبدين يطيقون المناقشات حول أساس النفوذ.

في مثل هذه الظروف، قام «أبو الحسن العامري» و«مشكويه الرازي» بتهيئة الميدان ـ معتمدين على سياسة «إقليم إيران» ـ أمام عالم عظيم ذائع الصيت مثل «خواجه نظام المُلك» لكي يدون من جديد النظام (الطريقة) الشاهنشاهي المصطبغ بالإسلام، وذلك دون حتى التأمل في الأسس النظرية للأخلاق والسياسة، فجاء هذا التدوين على نحو قابل للفهم أكثر من نظيره لدى السابقين. ولعلنا نذكر أنه قد ظهر على يد «الفردوسي» في نفس هذه الملابسات والأحوال أعظم عمل حماسي خاص بالنظام الشاهنشاهي الإيراني، ألا وهو «الشاهنامه».

مصادر المبحث الثالث للمؤلف

(*) الحكمة الخالدة، بتحقيق ومقدمة د. عبد الرحمن بدوي، انتشارات دانشكاه تهران، ١٣٥٨، مقدمة.

ـ أخلاق ناصري، خواجه نصير الدين الطوسي، بر تصحيح وتنقيح مجتبى مينوي، على رضا حيدري، انتشارات خوارزمي. جاب جهارم، شهر يور ١٣٦٩هـ. ش. مقدمة.

ـ نامه تنس بر كشنب، بر تصحيح مجتبى مينوي، انتشارات خوارزمي، تهران، ١٣٥٦.

ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه رازي، انتشارات بيدار قم، جاب بنجم، ١٢٧١، هـ. ش.

ـ تجارب الأمم، أبو علي مسكويه رازي، ترجمة أبو القاسم أمامي. انتشارات سروش، ١٣٦٩، ج١.

ـ زوال انديشه سياسي در إيران، سيد جواد طباطباني، انتشارات كوير، جاب أول، ١٣٧٣.

ـ ترتيب السعادات، مسكويه رازي، حاشيه كتاب المبدأ والمعاد تاليف محمد بن إبراهيم صدر الدين شيرازي (ملا صدرا)، جاب سنكي، ثبت كتابخانه ملي ٩٢٠.

تعليقات المبحث الثالث للمترجم

(١) جاء في فصل: خيركم من عمل بما علم: قالت أم الدرداء لرجل: هل عملت بما علمت؟ قال لا. قالت: فلِمَ تستكثر من حجة الله عليك؟ (صيد الخاطر، ص٣٧، المترجم).

(٢) فيما يتعلق بالنظام الاستبدادي للساسانيين الذي انتقل إلى الخلفاء العباسيين:
كان النظام الشاهنشاهي استبداديًا... وكان العرب الذين تعلموا فن الحكم من الساسانيين يثنون على الامبراطورية الساسانية ونظامها الشاهنشاهي. كما كانوا يمتدحون أيضًا الملوك الساسانيين في إدارة شئون الدولة والفنون الحربية والرؤية الصائبة والتقدير الذي كان يتمتع به الملك الساساني.
(كلمان هوار: إيران وتمدن إيراني: ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص١٨٩).

(٣) في هذا الصدد يجدر بنا الإشارة إلى تحريم قول الإنسان «شاهنشاه» للسلطان، «لأن معناه ملك الملوك، ولا يوصف بذلك غير الله سبحانه وتعالى. وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إنّ أخنع اسمٍ عند الله عز وجل رَجُلٌ تسمى مَلِكَ الأملاك». متفق عليه. قال سفيانُ بن عُيَينة «ملك الأملاك» مثلُ شاهنشاه. (أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين، تعليق: رضوان محمد رضوان - بيروت ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص٦٠٥.

(٤) يقول د. حسن إبراهيم: ذكرنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب أن العباسيين انغمسوا في الترف والبذخ بزيادة العمران وتدفق الثروة، وأن قصور الخلفاء والأمراء وكبار رجال الدولة كانت مضرب الأمثال في حسن رونقها وبهائها، كما امتازت بفخامة بنائها واتساعها وما يكتنفها من حدائق غناء وأشجار متكاثفة، وازدانت بالمناضد الثمينة والزهريات الخزفية والتربيعات المرصعة والمذهبة، وكان العباسيون في العراق و... ينفقون في سبيل رفاهيتهم عن سعة، ويعيشون عيشة قوامها البذخ والإسراف وحب الظهور، وأصبحت مجالسهم آية من آيات الروعة والجمال. أخذ العباسيون نظام مجالسهم عن الفرس (تاريخ الإسلام ج٢، الطبعة العاشرة، القاهرة ١٩٨٢م، ص٤٨٣).

ويقول د. شوقي ضيف:
لما فتح العرب العراق وإيران والشام ومصر، ورثوا ما في الأولى والثانية من الحضارات الساسانية والكلدانية والآرامية، وما في الثالثة والرابعة من حضارات بيزنطية وسامية قديمة ومصرية..... حتى إذا نقل العباسيون حاضرة الخلافة إلى العراق، غلبت عليهم الحضارة الساسانية، وهي تبدو واضحة في بناء بغداد، إذ أقامها المنصور مستديرة على

شاكلة «طيسفون» المعروفة باسم المدائن حاضرة الساسانيين .. ولا ريب في أن هذا البذخ إنما كان يتمتع به الخلفاء وحواشيهم من البيت العباسي ومن الوزراء والقواد وكبار رجال الدولة... إلخ... ولا ريب في أن هذا كله كان على حساب العامة المحرومة التي كانت تحيا حياة بؤس تقوم على شظف العيش: لينعم الخلفاء والوزراء والولاة والقواد وكبار رجال الدولة وأمراء البيت العباسي الذين بلغوا هم وأبناؤهم نحو ثلاثين ألفًا في عهد المأمون. ص٤٤-٥١.

(العصر العباسي الأول - الطبعة السابعة، القاهرة ١٩٧٨م، ص٤٤-٥١).

وفيما يتعلق بالترف والتعليم الذين كان ملوك الفرس الساسانيين يتمتعون به، والذي تأثر به الخلفاء العباسيون، جاء ما يلي:

«حينما فتح العرب «طيسفون» (المدائن)، كانت الغنائم التي وضعوا أيديهم عليها، من الكثرة بحيث تملكهم العجب والدهشة من الرفاهية التي كان يتمتع بها رجال البلاط الساساني. لقد وجدوا بين الكنوز الملكية تاج الملك «خسرو الثاني» وملابسه التي كانت من الذهب والجواهر الملونة. وكانت خوذة الملك التي وقعت في أيدي العرب من الذهب الخالص».

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيراني، ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص١٧٢).

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الثالث(*)

- يدور البحث فيه تحت عنوان: «مشكويه الرازى (٣٢٠ أو ٣٣٠-٤٢١هـ.ق.)»، حول العديد من النقاط، نعرض لها فيما يلى:

التعريف بمشكويه الرازى - اهتمامه بالفلسفة وعلوم الأوائل - معالجة فكرة كراهية التأمل فى السياسة - التلميح إلى دور «مشكويه الرازى» فى الانتقال من السياسة الفلسفية إلى تدوين نظرية السياسة الشاهنشاهية وشرحها - الأخلاق عند مشكويه أخلاق فلسفية - السعادة عند مشكويه - العقل عند مشكويه - العلم هو البداية والعمل هو النهاية - الإنسان عالم صغير.

- كان مشكويه يعيش فى عصر اقتفى فيه أقوى الخلفاء المسلمين - مثل هارون والمأمون - أثر الملوك الإيرانيين كنماذج لهم منذ ما يقرب من قرنين، وكانت نفوسهم تتوق إلى الحكمة الإيرانية الخالدة، وكانت قلوبهم تهفو إلى بلاط ملوك إقليم إيران، على أن مشكويه نفسه الذى تصدى لإحياء الحكمة الخالدة، كان يعيش فى زمن كان الإيرانيون فيه هم أصحاب النفوذ الحقيقى على الصعيد السياسى، وليس الخليفة الضعيف صاحب النفوذ الروحى فقط، وكان هؤلاء الإيرانيون يظنون أنهم ورثة ملوك «إقليم إيران» كما كانوا يتأسون بالساسانيين أصحاب لقب (شاهنشاه) [ملك الملوك].

- فى مثل هذا العصر الذى خلت الساحة السياسية فيه إلا من الحكام المستبدين الذين كانوا يسعون لترسيخ سياسة الملوك الإيرانيين - التى كانت قد تمارس من قبل - أخرج مشكويه موضوع السياسة من ساحة الفكر الفلسفى.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

- يعد مشكويه الدين والملك ركنين أساسيين للنظام الذى يراه، على أنه يقصد بالطبع ذلك الدين الذى يُعدّ الإسلام الصورة الكاملة له، ويقصد بالملك ذلك الملك الذى يعد النظام الشاهنشاهى الإيرانى الصورة الكاملة له.

- جوهر النظام الذى استقر بعد مرور فترة قصيرة على رحيل النبى ﷺ، وحتى عصر مشكويه هو تتبع سيرة ملوك ما قبل الإسلام، ولاسيما فى إيران، رغم سعى هذا النظام لإبراز نفسه فى مظهر دينى «حتى عصر مشكويه».

- مشكويه يعلن أن أهم مَزيّة لكل ملك صالح هى تدينه ورعايته للدين، وأن النظام الشاهنشاهى الصحيح (الذى تجلى نموذجه فى إيران قبل الإسلام وانعكس فى أردشير وأنوشيروان) كان جامعًا للحكمة والدين والملك فى تركيب بديع ووحدة مثيرة للحيرة والدهشة.

- قال أردشير: الدين والملك توأمان.

- قال أردشير: ينبغى أن تكون علاقة الملك بالرعية مثل علاقة الأب بالأبناء، وعلاقة أفراد الشعب بعضهم ببعض علاقة أخوة، وبذلك تظل السياسات باقية آمنة فى المجتمع.

- هذا الأمر -: «الرجل المناسب فى المكان المناسب» هو الضمان لصحة سلسلة المراتب والدرجات فى النظام المطلوب، وإذا لم يراع هذا الأمر وفقد الملك هذا النوع من العدل: انعكست الأمور وتحولت رئاسة الملك إلى رئاسة التغلب (الاستبداد).

متى يظهر الاستبداد؟ (خاتمى).

- الحقد يحل محل المحبة عندما يتخلى الملك عن العدل.

- الحقيقة تبدو واحدة فى كتاب مشكويه، رغم بُعد المفكرين عن بعضهم البعض.

- ليست هناك خصومة بين الدين الصحيح والحكمة الحقة.

- ليس هناك خلاف بين الأسلوب السياسى للعقلاء من ناحية وبين الحكمة والدين من ناحية أخرى.

- السبيل للخروج من أزمة الخلافة فى رأى مشكويه.

- راق للخلفاء العباسيين النظام الشاهنشاهى لإيران المبنى على نفوذ المتغلب (المستبد).

- بعد استيلاء الإيرانيين على قوة الخلافة كان من الطبيعى أن يهتموا أكثر من العرب بأسلوب السياسة الإيرانية.

- مع الاهتمام بالعقل فى فجر الحضارة الإسلامية، صار طريق الدين الإسلامى مفتوحًا أمام العقل والتفسير العقلانى، ولكن فيما يتعلق بالسياسة انعدم نفس هذا القدر من التعقل، وبموت الفارابى تعطل التأمل فى السياسة تحت ضغط قوتين:

- اعتبار السياسة الفلسفية نوعًا من الانحراف عن مسيرة الدين فى نظر المتشرعين ممن خاصموا العقل.

- عدم قدرة أصحاب النفوذ من المستبدين على تحمل المناقشات حول أساس النفوذ.

- فى مثل هذا المناخ، هيأ «العامرى» و«مشكويه» معتمدين على نموذج سياسة إقليم إيران، المجال لعالم عظيم مثل «خواجة نظام الملك»، ليدون من جديد طريقة النظام الشاهنشاهى الذى اصطبغ بصبغة الإسلام.

* * *

المبحث الرابع

الفقه السياسى

أبو الحسن الماوردى (٣٤٦-٤٥٠هـ.ق)

هو أبو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى البصرى البغدادى، من العلماء الكبار للمذهب الشافعى، ذاع صيته وارتفع شأنه فى بغداد عام ٤٢٩هـ، ولقب بـ«قاضى القضاة».

صار «جلال الدولة» فى العام المذكور حاكمًا لبغداد، وأخذت قوة «آل بويه» التى بلغت أوجها فى عصر عضد الدولة فى الزوال. وقد واجه «جلال الدولة» فتنة الأتراك من ناحية، ودخل فى صدام مع «أبى كاليجار» ابن «سلطان الدولة» من ناحية أخرى. انقضى العمر السياسى لـ«جلال الدولة» فى عاصفة من الأزمات، وبعد موته فى شعبان ٤٣٥هـ، تولى ابنه «أبو منصور فيروز» زمام الأمور، وأنعم عليه الخليفة بلقب «الملك العزيز» ولكن أدى ضعفه إلى المزيد من الفتن والاضطرابات فماجت أكثر مما كانت عليه فى عهد أبيه، وحينما توفى، دخل «أبو كاليجار» بغداد وأمسك بزمام الأمور بها، ولكن لم تدم سطوته - هو الآخر - طويلا، ومات فى سن الأربعين بعد أن حكم أربع سنوات، وخلفه على العرش ابنه «أبو نصر» الملقب بـ«الملك الرحيم» ولكن أدت الاصطدامات الدامية إلى المزيد من الضعف لأسرة بويه. حتى دخل «طغرل بك السلجوقى» بغداد عام ٤٤٧هـ. وذكر اسمه على المنابر بلقب السلطان، ودخلت القبائل التركية الأخرى، شيئًا فشيئًا فى طاعة السلاجقة، وسرعان ما دخلت كل آسيا الصغرى وممتلكات الخلفاء الفاطميين فى مصر (قبل ٤٧٠هـ) تحت سيطرة السلاجقة.

تُوفى الماوردى عام ٤٥٠هـ أى بعد ثلاث سنوات من استيلاء طغرل السلجوقى على بغداد، وقد شهد فى فترة شبابه قوة ملوك «آل بويه»، ثم شهد وهو فى منتصف عمره ضعف شأنهم وانحطاطهم والفتن والاضطرابات التى نشأت عن ضعفهم، كما

رأى في نهاية عمره تفكك قوة هذه الأسرة على يد السلطان السلجوقي القوي. على أن ما رآه بوضوح في جميع الأحوال هو ضعف الخلافة العباسية، وشاهد كيف كان الخلفاء ألعوبة في أيدي الأتراك، أو كيف كانوا في قبضة الملوك الشيعة لآل الديلم، وكيف سقطوا بعد ذلك في قبضة الملوك السنيين من السلاجقة. وقد كانت الخلافة في الواقع مظهراً صورياً، للتذرع بها من أجل إضفاء الشرعية على نفوذ الأمراء والملوك، وذلك لارتباط هذه الشرعية بالخلافة في نظر بعض القطاعات من الأمة الإسلامية، وكان وجود نظامين سياسيين آخرين يدّعيان الخلافة أحدهما في الأندلس والآخر في شمال أفريقيا، يُعَدُّ دليلا آخر على انحطاط الخلافة العباسية وعلى الأزمة السياسية التي عمت أنحاء العالم الإسلامي.

في مثل هذه الظروف الحساسة، قام «قاضي القضاة» البغدادي بعمل عظيم، أطلق عليه المرحوم الدكتور/ حميد عنايت «تدوين نظرية الخلافة»، وكان هذا العمل هو كتاب «الأحكام السلطانية»، الذي ألفه بناء على رغبة الخليفة، حتى يكون أساساً للنظام السياسي ومؤسسة الحكم وقاعدةً لتصرفات المجتمع على امتداد مناطق النفوذ الإسلامي. ونحن نستطيع أن نَتَفهَّم أنه عندما يتوافر المجال للتأمل في الأسس النظرية للنظام الفكري والسياسي والثقافي ولمحاولة إصلاحه، فإن بقاء هذا النظام يتعرض لتهديد خطير، ويتصدى أتباعه للبحث عن تبرير معقول له، ومحاولة تثبيته في نفس الوقت.

يقول المرحوم الدكتور عنايت:

«بقدر ما وُفق الحكام السنيون في قمع حركات الشيعة والخوارج والمعتزلة وإخوان الصفا، إلا أنهم لم يستطيعوا، إلى وقت متأخر، أن يطمئنوا إلى عدم تحرك التنظيمات السياسية التي كانت هدفًا لهذه الحركات المعارضة، كانت التحولات التدريجية تعمل في الواقع السياسي ضد ما كان موضع تحفظ منهم، وسرعان ما ابتليت الخلافة التي كانت الركن الأصلي لكل الأشكال السياسية، بتفكك الدولة العباسية. وقد أدى ظهور الخلافات المنافسة في قرطبة (إسبانيا) والقاهرة والأسر الإيرانية والتركية صاحبة الحكم الذاتي، إلى حرمان بغداد من النفوذ الحقيقي، فتحولت هذه الخلافة إلى جهاز عاطل باطل، ويعود تاريخ تدوين نظرية الخلافة إلى هذا العصر، ويُعَد هذا الأمر دليلا آخر على أن هذا الانحطاط هو نفسه الحالة التي هيأت المجال

للتأمل في شكله، ويمكن لمس آثار النظرة الواقعية في موضوع الخلافة، طوال فترة التفكير السني فيها، والاهتمام بالتوفيق بين النظرية والتطبيق. وهناك ثلاثة أسماء في تاريخ النظرة الواقعية السنية، وهم: أبو الحسن الماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ)، أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥هـ)، بدر الدين ابن جماعة (المتوفى ٧٣٣هـ).

يبرر الماوردي ضرورة الخلافة في ذلك العصر، الذي كان قد انتهى فيه ارتفاع شأن الغزنويين السنيين، على أثر الضعف الذي لحق بهم من جراء سيطرة آل بويه، أنصار الشيعة، على الخلافة. ولكن في الواقع لم يكن هناك جديد، سواء حكم السلاجقة أو آل بويه. ويبدو أن الماوردي يدافع عن عدم قابلية الخلافة للتفكك، ولكن لأنه يعتمدُ عند شرح صفات الخلافة وأساليب منح المناصب على المعايير الشرعية، وأيضًا على سوابقها التاريخية. لهذا فهو يُلَوِّح بقبوله فكرة إمكانية كون النفوذ السياسي أمرًا له اعتباره عند تقديره بالمعايير الدينية.

وقد ألف الماوردي كتابه «الأحكام السلطانية» حتى يطَّلع الحاكم على أساس مذاهب الفقهاء، وهذا الكتاب هو بمثابة ورقة عمل تم استنباطها من المصادر الدينية والفقهية لتحديد حقوق الحاكم الإسلامي وواجباته إزاء الناس وشئون الحكم.

عمومًا يحتاج كل نظام إلى القانون والمنهج، وقد كان نظام عصر الماوردي نظامًا دينيًا على أي حال، ولا شك أن قانونه أيضًا لابد وأنه كان ذا علاقة بالدين. كانت طريقة الحكم الإسلامي مُحددة في إطار الفقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المنهج الذي كان يعتبر ركنًا من أركان السياسة، هو نفسه الصورة الفقهية للدين قبل تدوين الفقه السياسي على يد الماوردي.

كانت هناك أربعة مذاهب رسمية فقط في النظام الديني الرسمي، وذلك لمنع الاضطراب، وكان العمل الفقهي مباحًا في إطار تلك المدارس الأربع، وجاء الماوردي ليقوم بترسيم الصورة السياسية للفقه. ومحور كتاب «الأحكام السلطانية» هو السلطان، ويشتمل الكتاب على حقوق السلطان وواجباته حتى يستطيع أن يقوده المجتمع - الذي هو نفسه المحور والأساس والقائد والحاكم - على أساس من الشريعة والدين.

إن أساس الفكر السياسى القديم هو تمركز النفوذ وصاحب النفوذ فى طبيعة المجتمع، ويمثل هذا الأمر واحداً من أهم مواضع الخلاف بين العالم القديم والعالم الجديد فى ساحة الفكر السياسى. والماوردى مفكر مرتبط بالعالم القديم. وهو فقيه ولكنه ليس بالفقيه الجامد الذى يقتفى أثر المصادر الفقهية بفكر تقليدى، ليعرض بعد ذلك ما يدركه من ظاهر المصادر فى صورة فقهية، ولذا يكون ما يستخرجه من المتون والمراجع الدينية متفقاً مع عقليته. وينبغى التماس الاختلاف بين الفقهاء فى الرؤية التى كانت قد شُكّلت لديهم مُسبقاً. وبالطبع لم تظهر هذه الرؤية من محاولة فكرية واحدة وتأمل أساسى فى الدنيا والإنسان، وهناك الكثير من الناس الذين كان أساس رؤيتهم هو العادات الذهنية والآداب والتعاليم، وأحياناً الخرافات التى تَطبع ذهنهم بها تحت تأثير البيئة الاجتماعية والتربية الخاصة، وعلى الرغم من أنهم يلتزمون الدقة، إلا أنهم فى الواقع يعكسون رؤيتهم وعاداتهم فى استنتاجاتهم، ويكسونها أحياناً بعباءة الفلسفة والدين.

والماوردى قبل أن يكون فقيهاً هو مفكر. وقد اختار فى السياسة أسساً فكرية خاصة، وذلك برجوعه إلى أفكار الآخرين وأعمالهم. وقد تأثر الفقه السياسى عنده أيضاً بنفس هذه الأسس:

أولاً: أساس المجتمع هو الحكومة.

ثانياً: محور الحكومة، هو الحاكم المطلق العنان.

ثالثاً: المُلك - الذى هو أبرز مظهر للحكم - أمر مصيرى وحتمى، لا يمكن الهروب منه.

ومن المصادر المهمة للفكر السياسى القديم فى الإسلام، كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق المَلِك وسياسة المُلك» الذى ألفه الماوردى حوالى عام ٤٣٢هـ. وهذا الكتاب يمثل كمال الفكر السياسى غير الفقهى. وقد كَتَبَ بعد ذلك، كتابه فى الفقه السياسى تحت عنوان «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» حوالى عام ٤٤٥هـ، ويشير اسم الكتاب ذاته إلى نوع الفكر السياسى عند الماوردى، هذا الفكر الذى يتضمن أخلاق المَلِك وسياسة المُلك.

يَعدُّ الماوردى الطباع الحميدة منشأ الأعمال الحميدة، ويطلعنا الله عز وجل فى كتابه العزيز على هذا المبدأ حيث يقول فى حق نبيه الكريم **﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾**، وذلك لأن النبوة التى تشتمل على مصالح الدين والدنيا تحتل أشرف منزلة بين الخلق. وقد اختار الله لهذه المهمة من هو على رأس مراتب الأخلاق. وقد حدد النبىُّ ﷺ الهدف من بعثته فى مكارم الأخلاق. وكذلك الحال بالنسبة لمقامى الحكم والإمامة، فلأنهما يتبعان النبوة، فلابد أيضاً بالنسبة للإمام أن تكون لديه صفات مثل صفات النبى ﷺ **«اثنان من بين الناس، لو صلحا صلح جميع الناس، وإذا فسدا فسد كل الناس، وهما العالم والحاكم»**. وقال بعض الفلاسفة إن المَلِك مثل البحر الذى يأخذ المدد من الجداول. فلو كانت الجداول عذبة صار البحر عذباً، وإن كانت الجداول مالحة صار البحر مالحاً. وبناء على هذا: فلزم ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها، ويأتى من الأفعال أحسنها، فيسوس الرعية بعد رياضته ويقومهم بعد استقامته.

من الواضح أن الاهتمام بمكانة السلطان يرجع إلى أنه محور المجتمع ومركز صلاح الأمة وفسادها وكل شئونها. المَلِك مثل مؤسسة النظام الاجتماعى، وفضلاً عن أنه ينبغى أن يكون أكثر الناس قوة ونفوذاً، ينبغى أيضاً أن يكون أكثرهم تديناً فى المجتمع الذى يكون فيه الدين هو أساس وحدة المجتمع. ومن الطبيعى أن يصعب على المَلِك وجود من هو أكثر تديناً منه بين الرعية، كما أنه لا يستطيع أن يتحمل وجود قائد أقوى منه.

يرى الماوردى أن المُلك إنما يقوم على دعامتين، الدعامة الأولى: أساس النظام. والدعامة الثانية السياسة أو تدبير الأمور وإدارتها. على أن أساس النظام إما أن يكون بالدين أو بالقوة أو بالثروة. إن المُلك القائم على الدين هو أكثر أنواع المُلك دواماً وقبولاً، ولكن بالنسبة للمُلك القائم على النفوذ والقوة أو المُلك القهرى، لو تصرف صاحب النفوذ (القوى) فيه مع الناس بالعدل والانصاف، استقبل الناس حكمه بالترحاب وخضعوا له ودام ملكه، ولكن لو سلك معهم طريق الظلم والجور، أصبح حكمه استبدادياً، وتعرض للهلاك وجَرّ الخراب على البلاد. والنوع الثالث من المُلك، أى ذلك المُلك الذى يقوم على الثروة والمال فهو فى نظر الماوردى أكثر أنواع المُلك ضعفاً وتعرضاً للزوال.

وتقوم أسس السياسة على أربعة أعمدة:

١ ـ عمارة البلدان.

٢ ـ حراسة الرعية.

٣ ـ تدبير الجند.

٤ ـ تقدير الأموال.

الملك في النظام الشاهنشاهي

حقًا، إن الماوردي يعرض على الملك سلسلة طويلة تنطوي على ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، ويدعوه إلى الالتزام بها، ولكن ليس لأنه يعد الملك مسئولا أمام الناس أو الطبيعة البشرية عن أعماله وتصرفاته.

فالملك هو أمين الله، والملك هو الأمانة الإلهية، وبالتالي فهو ليس مسئولاً أمام أي أحد سوى الله، وليس من حق الناس الذين هم تحت إمرته أن يحددوا له واجباته ومهامه، كما أنه ليس من حقهم مؤاخذته ومراجعته في أفعاله. وذلك لأن الله قد أغلق في وجه الناس باب أي نوع من الاعتراض على تصرفاته أو مؤاخذته عليها، وفرض عليهم الانقياد له وطاعة أمره، وأمرهم بعدم الخروج عن إطار أوامره ونواهيه، وعقد ألسنة الناس عن مخالفته فيما يفكر فيه.

إن مثل هذه النظرة هي الأساس للنظام الشاهنشاهي الذي مورس قبل الإسلام، ولاسيما في العصر الشاهنشاهي الساساني، والذي لفت أنظار المفكرين السياسيين باعتباره النموذج المثالي للسياسة، ولإثبات ما ذهب إليه الماوردي (عدم مسئولية الحاكم أمام الناس) يستشهد الماوردي بالآية القرآنية الكريمة: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. وعلى هذا؛ إذا حث الماوردي الملكَ على العدل ومراعاة المقاييس العقلية والشرعية، فإنما يفعل ذلك انطلاقًا من أنه يعد كل هذه الأمور شرطًا لديمومة ملكه واستقامته.

العدل؛ وإلا يؤول الأمر لـ «ديكتاتور» آخر!!

العدلُ يجعلُ الحكمَ راسخًا قويًا مستمرًا، ولو أعرض الملك عن الاهتمام بموازيين العدل، فعليه أن ينتظر ديكتاتوراً آخر يأتي للقضاء عليه، حتى وإن لم يصدر عن الناس أي تصرف ضده (ضد الملك).

الامامة والفقه السياسي في كتاب «الأحكام السلطانية»

تُسمَّى الحكومة المنشودة عند الماوردي، في الكتاب المذكور، بالإمامة، وهو تعبير شرعي، وبالطبع لن يخرج الشكل السياسي الذي أساسه الدين. عن الإمامة (نوع من الملك) التي هي محور المجتمع، الذي بُنِيَ على أساس من الدين.

الإمامة هي الأصل الذي تقوم عليه دعائم الدين وأساس انتظام مصالح الأمة، وطالما تقوم عليها الأمور العامة وتصدر عنها الولايات الخاصة، فمن الضروري إذن أن يكون أمرها مُقدمًا على كل أمر حكومي وسلطاني، وأن يكون رأيها مرعيًا بين كل الآراء الدينية.

انتخاب الإمام وقوام مشروعية النظام السياسي

يرى الماوردي أن تحقق المشروعية إنما يتم بوسيلتين: الوسيلة الأولى وهي تتمثل في قيام أهل الخبرة والحل والعقد في المجتمع بالانتخاب. والوسيلة الثانية هي بعهد الإمام الشرعي السابق. ويرى أنه يكفي اتفاق آراء خمسة من أهل الحل والعقد لتنصيب الخليفة، وهو يختلف مع من يعدون آراء كل أهل الحل والعقد ذات اعتبار، كما أنه لا يرفض احتمالية الأخذ برأي واحد. على أي حال: إذا أفتى خمسة أشخاص من شيوخ القوم بإمامة فرد ما؛ تنعقد إمامة هذا الفرد من وجهة نظر الماوردي. وبالطبع ينبغي أن تتوافر بعض الصفات والشروط في أهل الخبرة والمعرفة، الذين عُهد إليهم بأمر انتخاب الإمام، يلخصها الماوردي في ثلاثة شروط:

١ ـ العدالة إلى جانب كل الشروط اللازمة لها.

٢ ـ المعرفة الكافية بشأن تحديد الشخص المناسب.

٣ ـ التمتع بالقدرة على اتخاذ القرار وبالفكر الصائب والخبرة الكافية في اختيار الأصلح والأنفع.

وبالطبع ينبغي أن تتوافر في الإمام أيضًا شروط، **وينبغي على الناخبين أيضًا أن يكونوا قد رأوا فيه عند انتخابه هذه الشروط والخصائص، على أن الخصائص التي تجعل من الفرد جديراً بمقام الإمامة في نظر الماوردي، هي ما يلي:**

١ ـ العدالة إلى جانب الشروط اللازمة لها.

٢ ـ القدرة على الاجتهاد فى الوقائع والأحكام واتساع المعرفة.

٣ ـ سلامة الحواس.

٤ ـ سلامة أعضاء البدن.

٥ ـ القدرة العقلية على إدارة المجتمع وتحديد مصالحه وتأمينها.

٦ ـ الشجاعة والجرأة الضروريتان لحماية كيان المجتمع، والجهاد ضد الأعداء.

٧ ـ الأصل القُرَشى.

فإذا ما اجتمعت هذه الشروط فى مجموعة من الأفراد، وإذا ما وُجد بين الأفراد الحائزين على الشروط المقبولة أفراد حازوا فى صفة ما أو عدة صفات على الدرجة القصوى، بينما حاز أشخاص آخرون فى صفات أخرى على الدرجة القصوى أيضًا، فإن الماوردى فى هذه الحالة يعهد بأمر الانتخاب إلى أهل الحل والعقد حتى يختاروا الحاكم المناسب من بين هؤلاء الأفراد، وذلك حسب احتياجات العصر ومقتضيات الظروف والأحوال. على سبيل المثال لو كان العصر مليئًا بالاضطرابات والفتن وظهور العناصر المُخربة، أو كانت هناك حاجة إلى التوسع فى حدود البلاد، فمن المناسب حينئذ أن يُعهَد بالحكم إلى من كان أكثر شجاعة، ولكن لو كان العصر يتميز بظهور البدع، لكان أكثرهم علمًا حينئذ هو الأنسب للقيادة والحكم. ويرقب الماوردى التجربة التى شهدتها الأمة الإسلامية والتى برزت فى عصره ـ ذلك العصر الذى كان عصرًا استبداديًا ـ أى تجربة التنازع على الحكم والنفوذ، ولا يعد الماوردى مثل هذا التنازع على الحكم والنفوذ دليلا على عدم صلاحية الأفراد المتصارعين. وعلى الرغم من أنه يعد اختيار الفرد الأكثر فضلاً أمرًا مقبولاً، ولكنه فى نفس الوقت لا يغلق الطريق أمام انتخاب من يقل فضلا عنه، ويعهد بالأمر إلى أهل الخبرة من الناخبين، وهو يعد بعض الحالات مثل المرض أو غيبة الإنسان الفاضل أو عدم قبول المجتمع للفرد مبررًا ومُجَوِّزًا لاختيار الفرد الذى يقل فضلا عن غيره ليكون حاكمًا. وهو بهذا يُفوِّض من سمّاهم أهل العقد والحل فى أمر تعيين الحاكم.

ويتساءل الماوردى: هل الولاية والإمامة يكونان بالعقد؟ وهل الانتخاب والإيجاب والقبول من شروط انعقاد هذا العقد؟ أم أن الإمامة يمكن لها أن تستقر بذاتها؟ وهنا يقوم بذكر أقوال الفقهاء، وقد عد البعض منهم الولاية والإمامة عقدًا، بينما اعتبر البعض الآخر الولاية والإمامة أمرًا جائزًا، والبعض الآخر اعتبر أمر استقرار الولاية والإمامة أمرًا قائمًا بذاته وليس بحاجة إلى العقد والاختيار.

يتحدث الماوردى فى «الأحكام السلطانية» عن المقاييس والمعايير العامة والأصول والمبادئ الكلية، ولكن ما يلفت النظر أنه يستخدم هذه المعايير بحيث يكون أمر الخلافة متعينًا فى العباسيين، وكان يعد رأى خمسة أفراد من أهل الحل والعقد كافيًا لاستقرار الخليفة، حتى برغم عدم تمتعه بالكثير من الصفات والشروط التى كان يرى أنها ضرورية للخليفة والإمام، ومن هنا لم يكن هناك فرق كبير بين الخليفة العباسى والخليفة الأموى أو الفاطمى. ولو كان ملاك الأمر هو الأصل القرشى، فقد كان الخلفاء الثلاثة قرشيين. ويسلك الماوردى الطريق الذى يبلغ به حل المشكلة ولكن لصالح الخليفة العباسى، وفى ميزانه الفقهى يرى أن الخليفة العباسى فقط هو الحائز على المشروعية فى ذلك العصر، ولو انتخب على أساس العقد إمامان فى مدينتين، ما استقرت الإمامتان، ويقول بعد ذكر آراء الفقهاء فى هذا الشأن: «... والصحيح فى ذلك، وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقدًا، فإذا تعين السابق منهما، استقرت له الإمامة وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول فى بيعته».

وواضح أن الخلافة العباسية، كانت قد استقرت قبل ظهور الدولة الفاطمية وتأسيس الخلافة الأموية الثانية (فى الأندلس)، وفى الواقع إن الماوردى بهذه الطريقة إنما يصدق على مشروعية الخلافة العباسية ويعلن عدم مشروعية الآخرين الذين يدّعونها.

ويتناول الماوردى بعد بيان طريقة اختيار الإمام وشروط الناخبين والمنتخبين وخصائصهم وضرورات الانتخاب وتبعاته: موضوع الخلافة حسب الطريقة الثانية لاستقرار الإمامة والخلافة، أى تعيين الإمام اللاحق بواسطة الإمام السابق، ويقول: إن مثل هذا الأمر، جائز بالإجماع.

وفى هذا الشأن يطرح هذا السؤال نفسه: هل رضا أهل الحل والعقد شرط ضرورى لاستقرار مثل هذه الخلافة أم لا؟ يقول: يختلف الفقهاء حول ضرورة رضا أهل الاختيار عن انعقاد البيعة له (خلافة من تم تعيينه من طرف الإمام السابق). يعتقد بعض علماء أهل البصرة أن رضا أهل الاختيار عن بيعته شرطٌ لإلزام الأمة بهذه البيعة، لأن الإمامة هى حق يتعلق بالناس ولا يمكن تسليم هذا الأمر إلا لمن يرضى عنه أهل الاختيار.

ولكن مثل هذا القول لا يعجب الماوردى، ويقول فى الرد عليه: حقًا تكون بيعة (الفرد المعين من طرف الحاكم السابق) منعقدة وليس للرضا هنا اعتبار، فقد كان حكمَ عمر الذى عُين من طرف الخليفة الأول غير مرتبط برضا الصحابة(*).

وهكذا يَعُدُّ الماوردى تعيين عدد من الأفراد أيضًا كخلفاء من قبل الخلفاء الشرعيين السابقين أمراً جائزاً، ولو حدث مثل هذا التعيين، فمن الواجب أن يكون موضع احترام. لقد حُددت فى «الأحكام السلطانية» عشرة واجبات بالنسبة للإمام والحاكم، وهى:

١ ـ رعاية أسس الدين وما أجمع عليه السلف من الأمة.

٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتنازعين بُغية إقرار الحق والعدل.

٣ ـ حماية الكيان الدينى والأمة وإقرار الأمن.

٤ ـ إقامة حدود الله.

٥ ـ الدفاع عن حدود البلاد ضد الأعداء.

٦ ـ الجهاد ضد أعداء الإسلام بعد دعوتهم إلى الإسلام أو قبول الدخول فى الذمة.

٧ ـ جمع الضرائب والأموال العامة.

٨ ـ الانفاق من بيت المال دون تبذير ودون تقتير.

(*) تم أخذ البيعة لعمر بعد أن ولاه أبو بكر الخلافة ـ المترجم.

٩ ـ اختيار وكلاء الأعمال الإداريين والماليين من الصالحين والأخيار.

١٠ ـ الإشراف الشخصى على الأعمال، ودراسة الأحوال بغرض التوجيه الصحيح للمجتمع وحماية الدين.

فإذا ما أحسن الإمام القيام بهذه الواجبات يكون قد أدى حق الله عز وجل فيما يتعلق بحقوق الناس، وطالما لم يحدث تغيير فى حاله ووضعه يكون له حقان على رقاب الناس، وينبغى على الناس أن يؤدوا له هذين الحقين. الأول طاعته، والثانى مساعدته إذا كان فى حاجة إلى مساعدة.

أما ما يؤدى إلى تغير حاله وبالتالى سقوط حقه عند الناس فهو كما يلى:

١ ـ زوال عدالته.

٢ ـ ظهور النقص فى بدنه.

يرى الماوردى أن الخروج عن العدالة، وهو ما يُعد فسقًا ناشئًا عن انحراف العقيدة، يمنع انعقاد الإمامة، كما يمنع دوامها (فى حالة ما إذا لم يكن فاسقًا فيما قبل). ويعتقد أن الفسق فى التصرفات الناشئة عن عبادة الغرائز وتتبع الهوى كفيلان بإبطال هذه الإمامة، ولكن فيما يتعلق بانحراف عقيدة الوالى، أى ميله إلى الشبهات وما كان مخالفًا الحق، فهو يكتفى بذكر أقوال الفقهاء فقط، على أن مجموعة منهم اعتبرت هذا الانحراف مانعًا لانعقاد الإمامة، وقد قال البعض الآخر من الفقهاء بخلاف ذلك، بينما لم يُبْدِ هو وجهة نظره. أما فيما يتعلق بالنقص البدنى، فبعد تقسيمه إلى عدة أنواع، يعدُ البعض منها مثل زوال العقل والعمى مانعًا، كما يَعُدُّ بعضها الآخر غير مانع، ويشير الماوردى فى نهاية هذا البحث إلى مشكلة سياسية كبيرة فى عصره، وهى وجود الخليفة الذى لم يبق منه سوى الاسم والمظهر، دون أن يكون له شأن حقيقى وفعال فى شئون الحكم، ويقوم بالبحث فى هذه المشكلة تحت عنوان «نقص التصرف» وهو يرى أن العجز عن العمل إنما يكون ناشئًا عن سببين:

١ ـ الحجر.

٢ ـ القهر.

الحجر عندما يكون عددٌ من أقارب الخليفة مسيطرين عليه، وهذا الأمر لا يضر بإمامته ولا بحكمه، ولكن ينبغى النظر فى شأن المسيطرين عليه، فإذا كانت تصرفاتهم على أساسٍ من الموازين الشرعية والعدل، أمكن التصديق على صحة تصرفاتهم، ولكن إذا كانت تصرفاتهم خارج أطر الدين والعدالة، فلا يجوز للخليفة أن يصدق على هذه التصرفات والأعمال، ولابد له من أن يطلب العون من الآخرين ليخلصوه من مخالب المستبدين المسيطرين. أما القهر فيظهر عندما يكون الإمامُ أسيرًا لمخالب عدو منتصر، ولو كان مثل هذا الأمر قد وقع قبل انعقاد أمر الامامة، لما جاز أصلاً اختيار مثل هذا الشخص الأسير إمامًا، حتى لو كانت لديه الصلاحية، ولكن لو كان الإمام المعين بالفعل قد ابتلى بمثل هذا الوضع، فينبغى على الأمة أن تسعى لإنقاذه، وطالما هناك أمل فى تخليصه من هذا الأسر ظلت إمامته قائمة، ولكن لو لم يكن هناك أمل فى تحريره، وظل أسيرًا فى مخالب المشركين، وجب إسقاط الإمامة عنه، ولكن لو كان هذا الوالى قد سقط فى أيدى مُثيرى الاضطرابات والفتن من المسلمين الذين كانوا قد اختاروا إمامًا غيره، سقطت الإمامة عن الإمام السابق، ولكن لو كانوا هم أنفسهم أسرى للهرج والمرج والفوضى، يظل الإمام على إمامته طالما هناك أمل فى تخليصه، ويجب على أهل العقد والحل وعلى الناخبين من بين أفراد الأمة، أن يعينوا خلفًا له طالما لم يحرر. وهو بهذا يحل مشكلة سيطرة الأمراء والملوك على الخليفة.

ويقول فى الفصل الأخير من الباب الأول: إن الإمام يستطيع أن يعين له أربعة أنواع من الخلفاء ينوبون عنه، وأن يعطى لكل واحد منهم ولاية خاصة على النحو التالى:

١ ـ الولاة الذين لهم ولاية كاملة فى جميع الأمور، مثل أمير الأمراء التابع لمركز الخلافة الذى هو فى الواقع وزير كل الشئون فى جميع المجالات.

٢ ـ الولاة الذين لهم الولاية الكاملة فى الأمور الخاصة، مثل الأمراء والملوك الحكام فى الأنحاء البعيدة عن مركز الخلافة، وهم الذين يحكمون فى أمور تلك المناطق الخاصة.

٣ ـ الولاة الذين لهم ولاية خاصة أو محدودة فى أمور العامة، مثل قاضى القضاة وقواد الجيش ومأمورى الضرائب.

٤ ـ الولاة الذين لهم ولاية خاصة ومحدودة، مثل قضاة مدينة ما أو القائمين على الشئون المالية لمدينة خاصة.

وهو يسعى فى الباب الثانى تحت عنوان «فى تقليد الوزارة» للتوصل إلى الوجه الشرعى للواقع الجارى فى عصره، وهو يقول إنما تكون الوزارة على نوعين: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، وهو يقصد بوزارة التفويض تسليم كل الأمور إلى الشخص الذى يدير الأمور على أساس رأيه الاجتهادى: «... فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوضُ إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائه على اجتهاد».

أما وزارة التنفيذ فى رأى الماوردى «... فحكمها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة...» ونحن نعلم أن ملوك «آل بويه» و«آل سلجوق» حصل كل منهم على لقب «أمير الأمراء»، وقد كانوا فى الواقع وزراء مفوضين سُلمت إليهم كل الأعمال، ويعد «الماوردى» مثل هذا الأمر مشروعًا وصحيحًا، ويُصدِّق على صحة أمر «أمير الأمراء» ببغداد وكذلك أمراء الأقاليم، ويفتى الماوردى بواقعية فيما يتعلق بمشروعية القوى التى ظفرت ـ باعتمادها على قدراتها وتدبيرها ـ بجزء من آفاق الخلافة أو كلها. وذلك حتى لا يتسبب الاستبداد الغاشم فى مزيد من الهرج والمرج والاضطرابات والاصطدامات. وهو ينظم الفقه السياسى ولائحة المجتمع الإسلامى فى ظل الخلافة فى عشرين بابًا، ويُنظِّمها بوعى مقرون بالإبداع، بحيث يصبحان أساسًا لعمل الحكام المسلمين وأسسًا لنظام المجتمع الإسلامى المتأزم. و«الأحكام السلطانية» كتاب فقهى وكلامه يخلو من الجانب الفلسفى، وهو أمر مناسب لكتاب فقهى. ولكنه فى نفس الوقت يُعَرِّف بالشروط الواجب توافرها فى الإمام المناسب، كما يُعَرِّف برأى الأمة ورعاية مصلحة الأمة التى هى أساس صلاحية الخلافة المشروعة وبالكثير من الأمور الأخرى، ويُعَرِّف أيضًا بالكثير من النقاط المهمة للغاية والجديرة بالاهتمام، والتى لو رُوعيت كلها بدقة فى واقع الأمر السياسى لتغير وضع العالم الإسلامى إلى أفضل مما هو عليه. ويمكن أن نلمح فى كتاب الماوردى آثارًا لنوع من المثالية، على أن هذه المثالية تفقد هويتها كمصير حتمى أمام نظرته الواقعية وتفهمه للوضع الجارى حينئذ، ويتصدى الماوردى على نحوٍ ما للعثور على طريق الفرار مما يهدد الوضع القائم حينئذ والبحث عن الوجه الشرعى له

(الوضع القائم). وهو حينما يتحدث عن العدل وصلاح أمور الناس، لا يبين حدود هذا العدل وخصائصه وخصائص المصلحة، ولا يكلف نفسه عناء محاولة إيجاد دلائل عليها في السنة النبوية وسيرة خلفاء صدر الإسلام، وأيضا عندما يعدُ الخروجَ عن العدل والفسق والجرى وراء الرغبات والغرائز والتلوث بالمفاسد الشخصية مانعًا لانعقاد الإمامة أو استمراريتها، لا يشير إلى أية إجراءات لتحرير الأمة من سلطة الإنسان الظالم الفاسق. وسرعان ما تضيع نفس هذه العلامات الباهتة للمثالية، من آثار اللاحقين أيضًا. **وبعد انقضاء عهد الماوردى، سقطت أهمية انتخاب الناس أو من يمثلهم - أهل الخبرة والمعرفة والعدل - من الاعتبار كشرط ضرورى ومهم لشروعية النظام السياسى.**

بالطبع يتخذ قبول الواقع وتبريره صورًا مختلفة باختلاف ميول الفرق. أما الخلاف فى هذا الشأن، فقد كان يدور حول هذا السؤال: من هو المستبد؟ ولكن السؤال عن ماهية التغلب (الاستبداد) قد أغفل مرة واحدة، أو لعل طريق الخروج من سيطرة الاستبداد اعتبر أمرًا غير ممكن. أما ما كان مهمًا بالنسبة للفقهاء السنيين، فهو أن يكون الحاكمُ سنيًا، وإذا وصل إلى النفوذ أحد الأفراد الذين كانوا ينتمون إلى إحدى الفرق المعارضة للحكومات السنية، تلك الفرق التى كانت تناهض بشدة عدم صلاحية الخلفاء والملوك والأمراء، الذين كانوا فى الغالب سنيين، كان هؤلاء الفقهاء يتصدون لتحمل الوضع الكائن وتبريره. وقد أدت التطورات المتلاحقة فى عالم الإسلام، وتكاثف القوى وتشكيل الحكومات المتعددة فى جميع أنحاء الديار الإسلامية، والضعف المتنامى للخلافة العباسية، التى حافظت مشروعيتها المهتزة على قيمتها فى حسبان القليل فقط من المسلمين - بسبب وجود الخلافتين القويتين الأموية والفاطمية، فضلاً عن الثورات المتتالية - أدت كل هذه العوامل إلى أن فقدت بعض تأملات العقائديين والمثاليين فى الخلافة والسياسة هويتها تمامًا أمام الواقع السياسى المخيف، مع العلم بأن هذه التأملات لم تكن بعيدة عن أنظار أفراد مثل الماوردى. حتى وصل الأمر إلى أن كاتبًا سنيًا، لا يتقبل الملوك الصفويين الذين أسسوا ملكية شيعية قوية فى إيران، يسرع إلى الملك السنى للأوزبك عساه ينجح فى تحريضه - وهو السنى - على الجهاد المقدس ضد ما تصوره خطرًا عظيمًا[1]. إنه «فضل الله روزبهان» الذى التحق ببلاط «محمد خان

الشيبانى»، وشهد معه أيضا بعض المعارك. وجمع وقائع هذه الحملة العسكرية فى كتاب باسم «مهمان نامه» (كتاب الضيف). وهو يطلق على «محمد خان شيبانى» فى مقدمة «مهمان نامه» إمام الزمان وخليفة الرحمن. ويعرف سبب التحاقه ببلاطه بأنه إدراك مرتبة الجهاد فى سبيل الله فى قدم إمام الزمان. وقد التحق «روزبهان خنجى» بعد مقتل «شيبك خان» الذى قتل على يد «إسماعيل الصفوى» بخدمة حاكم بخارى «عبدالله خان».

وقد ألف فضل الله روزبهان كتاب «سلوك الملوك» استجابة لخان «الأوزبك» الذى كان يريد أن يوفق بين حكمه وفتاوى علماء الدين. وقد جمع فى كتاب «سلوك الملوك» «الأحكام المتعلقة بالإمام والسلطان». وأظهر بعد الماوردى بخمسمائة سنة تقريبا كتابًا آخر على غرار «الأحكام السلطانية» انعكست فيه آثار العصر وتغيرات الزمان. بعد أن ذكر «روزبهان» اثنى عشرة شرطا ضروريا ينبغى توافرها فيمن يتصدى للإمامة، وهى نفس الشروط التى ذكرها الماوردى، يضيف قائلا:

«هذه هى شروط الإمام المذكورة فى الأصول، وقد قال الفقهاء: وإذا لم يوجد الشخص الذى تتوافر فيه هذه الشروط، مثل عدم وجود شخص قرشى اجتمعت فيه هذه الشروط، وكان الناس فى حاجة إلى إمام، ثم سيطر فردٌ ما بالقوة على الأمور، أصبح هذا الفرد سلطانًا».

وينقل عن الإمام البغوى:

«لو لم يوجد من أولاد إسماعيل شخص اجتمعت فيه الشروط، يجعلون الوالى من كان أعجميًا اجتمعت فيه الشروط، والمقصود بالعجم هنا غير العربى، إذن التركى يُعد أعجميًا، وإذا وجد شخصان، أحدهما عالم فاسق والآخر جاهل عادل، فالجاهل العادل يكون أولى بالإمامة. وليس شرطًا أن يكون الإمام معصومًا ولا أن يكون قرشيًا هاشميًا».

وينقل أيضًا عن الإمام «أبى حفص النسفى» بعض الموضوعات التى تؤيد ميوله، وهو قبل أن يتصدى لبيان الصفات والجوانب الايجابية للإمام من وجهة نظره، يرد بشدة وعنف على رأى الشيعة بشأن الإمام.

وهكذا يُبرر «روزبهان» الذي كان قد توجه إلى خان الأوزبك حقدا على الشيعة، في كتاب «سلوك الملوك» ـ الذي هو المرشد إلى طريقة الحكم ـ حكم «عبيدالله خان» الذي هو ليس بالقرشي وليس بالعربي، ويستشهد بفتاوى السابقين لإثبات صحة ما ذهب إليه.

وهو هنا يسلك بالطبع مسلك من تصدوا منذ قرون سابقة أثناء انحطاط الخلافة العباسية وضعفها لتبرير شرعية حكومة المستبدين، الذين كانوا محور النفوذ السياسي في جميع أنحاء العالم الإسلامي، معتمدين في ذلك على القهر والعصبية القومية والطائفية.

ولكن طالما كانت الصورة الروحية (المظهر الشرفي) للخلافة العباسية باقية، كان الإصرار على أن يكون الخليفة عربيًا قُرشيًا: باقيًا أيضًا، وحينما زالت هذه الصورة الروحية، وطالبت أسر غير قرشية بالخلافة، أعلن الفقهاء أن الشرط الذي يقضي بضرورة كون الخليفة قرشيًا أو عربيًا، قد سقط من الاعتبار. وقد فعلوا ذلك بُغية إضفاء المشروعية على واقعهم حينئذ. إلا أن التحول المشئوم في الفكر الفقهي الرائج السائد، والتخلي عن المثالية والخضوع الكامل للواقع المظلم المر، هو أن القهر القائم على القوة والسلاح اعتبر أيضًا من وسائل استقرار الحكم المشروع، ويبدو أن مَن فتح هذا الطريق هو «بدر الدين بن جَمَاعة» المتوفى ٧٣٢ هـ.ق الذي كان له شأنه في عصر «المماليك» بمصر:

... مع سقوط الخلافة العباسية على يد المغول عام ٦٥٦هـ.ق، اختفت ظاهرة إبداء الشيء على غير حقيقته، تلك الظاهرة التي كانت مختلطة بالسفسطائية، وعلى الرغم من أنه قد أسست خلافة رسمية بعد مدة في القاهرة، ومنحت هذه الخلافة المشروعية لسلسلة من المماليك، إلا أن هذا الأمر لم يؤد إلى بقاء الحقيقة المتعلقة بالنظام السياسي كامنة في فقه أهل «السنة، وقد أعلن «ابن جُماعة» صراحة أن القوة العسكرية هي التي تشكل أساس الحكومة.

وكان «روزبهان الأصفهاني» يُفتي أيضًا في «الأحكام السلطانية» الجديدة بمشروعية الحكومات القائمة على القوة. وذلك بُغية تبرير الاستبداد، الذي لجأ إليه على أمل ضرب حكومة الصفويين، التي كانت حديثة الظهور حينئذ. ولم يحصل المستبدون

الصفويون على الشرعية، لا لأنهم تولوا الأمر بقوة السيف، بل لأنهم كانوا ممن لا إيمان لهم (على حد تعبير روزبهان).

عمومًا فهو يعد سبل انعقاد إمامة فرد ما على النحو التالي:

أولاً: إجماع المسلمين على بيعته وأيضًا بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والقضاة وعلية القوم ممن يتيسر حضورهم...

ثانيًا: استخلاف الإمام السابق للشخص الذي اجتمعت فيه شروط الإمامة.

ثالثًا: يضع الإمام أمر الخلافة بين فردين ويتم التشاور بشأن اختيار أحدهما ليكون إمامًا.

وفي النهاية يصل إلى الطريق الرابع، وهو إلى حد ما الطريق المألوف والرائج.

الطريق الرابع لانعقاد الإمامة هو السيطرة والقوة

قال العلماء: عندما يتوفى الإمام ويتصدى شخصٌ للإمامة دون بيعة ودون أن يستخلفه أحدٌ، ويقهر الناس بالقوة والجند، تنعقد له الإمامة دون بيعة، سواء كان قُرشيًا أو عربيًا أو أعجميًا أو تركيًا، وسواء اجتمعت فيه الشروط أو كان فاسقًا أو جاهلاً، على الرغم من أن ذلك الغاصب قد أصبح عاصيًا بفعلته هذه، ولأنه قد أخذ مكان الإمام بالسطوة والسلطة، لذا يُسمى بـ«السلطان» ويمكن أن يُطلَق عليه الإمام والخليفة. والله أعلم.

وعلى هذا النحو يختفي عنصر انتخاب الناس، أو على الأقل أهل الحل والعقد، وعنصر توافر العلم والعدل، وعنصر البيعة، وعنصر الاهتمام بمصالح الأمة من طرف الحاكم، تفقد كل هذه العناصر اعتبارها كأهم شروط لاستقرار الحكومة المشروعة في مواجهة المستبد الذي يعتمد على سطوته وسلطانه، وتُدعى الأمة على لسان الكثير من فقهائها إلى الطاعة العمياء لكل صاحب نفوذ يسيطر على مُقدَّرات أفرادها ومصائرهم.

* * *

مصادر المبحث الرابع للمؤلف

١ ـ تاريخ انديشه سياسي در إيران وجهان إسلامي، دكتر على أصغر جلبي، انتشارات بهبهاني، ١٣٧٢.
٢ ـ تاريخ سياسي إسلام، دكتر حسن إبراهيم، ترجمة أبو القاسم بانيده، انتشارات جاويدان، ١٣٦٠.
٣ ـ لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشكاه تهران، چاپ أول، ازدوره جديد، ١٣٧٣، ج٨.
٤ ـ انديشه سياسي در إسلام، نوشته حميد عنايت، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، شركت سهامي انتشارات خوارزمي، چاپ دوم، سال ١٣٦٥.
٥ ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردي، دفتر تبليغات إسلامي، چاپ دوم، سال ١٤٠٦ هـ.ق.
٦ ـ تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المُلك وسياسة المُلك، به كوشش رضوان السيد، دار العلوم العربية، بيروت، بدون تاريخ، مقدمة.
٧ ـ سلوك الملوك، فضل الله روز بهان نجي اصفهاني، با تصحيح ومقدمه محمد محمد على موحد، شركت سهامي، انتشارات خوارزمي، چاپ أول، سال ١٣٦٢، مقدمه، مصحح

تعليقات المبحث الرابع للمترجم

(١) ونحمد الله أن مثل هذه الخلافات المذهبية لا وجود لها اليوم في عالمنا الإسلامي، ولاسيما في ظل عصر أصبح فيه العالم كله كقرية صغيرة. ويكفي أن نقول إن أفراد الأمة الإسلامية مسلمون يعبدون الواحد الأحد، وحسب

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الرابع(*)

ـ التعريف بالماوردي.

ـ الحالة السياسية في عصر الماوردي وكتابه «الأحكام السلطانية» والغرض من تأليف الكتاب المذكور.

ـ أثر ظهور الخلافات المنافسة للخلافة العباسية.

ـ أبرز ثلاثة أسماء في تاريخ النظرة الواقعية السنية. (الماوردي ـ الغزالي ـ ابن جُماعة)

ـ الماوردي يلوح بقبوله فكرة إمكانية كون النفوذ السياسي أمرًا له اعتباره عند تقديره بالمعايير الدينية.

ـ تمركز النفوذ وصاحب النفوذ في طبيعة المجتمع هو أساس الفكر السياسي القديم.

ـ قوام مشروعية النظام السياسي (كيف تنعقد الإمامة).

ـ الشروط والصفات الواجب توافرها في أهل الخبرة والمعرفة الذين عهد إليهم بأمر انتخاب الإمام (عند الماوردي).

ـ الشروط الواجب توافرها فيمن يكون جديرًا بمقام الإمامة.

ـ طريقة اختيار الإمام.

ـ واجبات الإمام والحاكم.

ـ حالات سقوط حق الإمام عند الناس.

ـ الماوردي يبحث مشكلة الخلافة الإسمية ـ الحجر والقهر (بالنسبة للخليفة).

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

ـ اعتبار القهر القائم على القوة والسلاح من الوسائل المشروعة لاستقرار الحكم، هو الدليل على التحول السياسي في الفكر الفقهي والتخلي عن المثالية والخضوع الكامل للواقع المر.

* * *

المبحث الخامس

النظام الشاهنشاهي، القدر التاريخي، التفسير الشرعي

«خواجه نظام الملك» و«الغزالي»

بوفاة الفارابي، اتجه التأمل الفلسفي في أمر السياسة إلى الأفول، ومال التعقل الفلسفي - الذي لم يكن له هو الآخر ميدان كبير في ذهن المسلمين - في فكر قلة من الرجال إلى الفلسفة النظرية، ونسيت الحكمة العملية إلى حدٍّ ما، وزادت البحوث الكلامية[١] في أمر الإمامة[٢] على أثر شدة الأزمة، تلك الأزمة التي كانت قد عمت أرجاء واسعة من الأرض تحت سلطة الإسلام، في صورة صراعات وخصومات مستمرة واصطدامات دموية من أجل النفوذ، وحولت هذه الأرجاء إلى بيئة غير آمنة. في ذلك العصر الذي كان فيه الدين محور الفكر والحياة، هاجم الباحثون عن السلطة والنفوذ الآخرين باسم الدين أيضًا، وغلّفوا طمعهم وجشعهم وسطوتهم بالدين، وكانوا يزيحون منافسيهم السياسيين من طريقهم باعتبارهم مارقين عن الدين ومن أهل البدع.

وعلى الرغم من الصراع الذي كان دائرًا بين المسلمين وغير المسلمين طوال هذا العصر، إلا أن قلق أصحاب النفوذ من الخطر الخارجي من غير المسلمين كان أقل من قلقهم من الخطر الداخلي للعالم الإسلامي، حتى الحروب الصليبية[٣] - على سبيل المثال - وهي التي استمرت ما يقرب من قرنين، لم تستطع أن تقلل من الخلافات الداخلية للمسلمين، إلى أن جاء المغول وقضوا على الخلافة العباسية، وعلى الرغم من أن المغول قد وقعوا تحت تأثير الثقافة الإسلامية ولاسيما الإيرانية وآدابها وتقاليدها، إلا أن الأمور الداخلية لم تستطع أن تجرب أية صورة سياسة أخرى سوى الاستبداد، الذي كان يتزايد باستمرار.

قضى الاستبداد اللانهائي، الذي كان بوجهه المعلن هو القاعدة الأساسية للسياسة السائدة في عالم الإسلام منذ عصر الأمويين على مجال التفكير في شأن السياسة، ولهذا السبب فقد أُغلق طريق مؤسس الفلسفة الإسلامية في ساحة الفكر السياسي على نحو سريع للغاية، وبالتالي تجنب المتأملون والمفكرون النظر في السياسة. ولم يكتف البعض بتجنب النظر في السياسة، بل اعتبر هذا البعض أن النظر في أمور الدنيا والتفكر فيها من الأشياء المكروهة، وثمة آخرون بدلاً من أن يتصدوا لشرح ماهية السياسة، قاموا بتبرير الواقع الموجود ودفعه نحو النموذج محل اهتمامهم وهو النظام الشاهنشاهي الساساني. وفي الواقع كان الاستبداد السائد من ناحية، وتبديل الأبحاث الكلامية حول الإمامة والسياسة بالأحاسيس، واقتران المنطق والفكر بالحقد والنفور بين الفرق من ناحية أخرى، إلى جانب سطحية الكثير ممن يدعون رعايتهم للدين والشريعة، كان ذلك كله من بين أهم العوامل التي سطرت المصير المرّ للأمة الإسلامية.

الاستبداد ذو الصبغة الدينية

والرأي عندي أن الاستبداد الذي يحمل صبغة دينية كان يمثل أبرز ظاهرة مريرة في عالم الإسلام. وفي ذروة مثل هذه الأزمة، دُوِّنَ أولُ كتابٍ في السياسة في عالم الإسلام طبقًا للملابسات الآتية:

١ - منذ أصبح للإيرانيين تمثيل في بلاط الخلافة العباسية، ولاسيما في عصر هارون والمأمون، دُفع بالنظام السياسي في اتجاه نظام الحكم الإيراني قبل الإسلام، حيث كان النظام الشاهنشاهي قد أصبح أفضل صورة مثالية للسياسة.

٢ - كان الأقوام ذوو الأصل الإيراني أو المرتبطون بالثقافة الإيرانية، مثل سلسلة ملوك الطاهريين والصفاريين والسامانيين والغزنويين(٤) - ولاسيما المجموعتين الأخيرتين - أصحاب نفوذ واقعي في أجزاء مهمة من البلاد الإسلامية، وعلى الرغم من ارتباطهم اسميًا بالخلافة، إلا أنهم كانوا مستقلين سياسيًا من الناحية العملية - وقد امتنع الصفاريون حتى عن الارتباط الإسمي بالخليفة - وحان عصر الغزنويين، والسلاجقة الذين قضوا بقوة السلاح على منافسيهم، وقد وطدوا

علاقتهم بالخلافة العباسية على أثر تعصبهم للمذهب السني وعدم توافقهم مع الشيعة بغية اكتساب المزيد من الوجاهة الدينية لدى أهل السنة، ولكنهم كانوا يسيرون في أسلوب حكمهم وإدارة البلاط والدولة، على درب الإيرانيين القدماء.

٣ - لم يكن تدوين لائحة نظام (قانون) الحكومة الدينية - على يد بعض المشاهير مثل «الماوردي» الشافعي و«أبي علي الفراء» الحنبلي - قد أغلق الطريق في وجه إدارة الأمور بأسلوب الملوك الساسانيين، مع العلم بأن كل هذه الأقوام كانت تعد نفسها أيضًا حكومات دينية أو على الأقل متفقة مع الدين السائد - ليس هذا فحسب، بل قد أضفى هذا التدوينُ الشرعيةَ على مُلك حكوماتهم في شكل ارتباط اسمي بالخليفة. وعلى هذا النحو كان بمقدور النظام الشاهنشاهي أن يمنح نفوذه الدنيوي وجهًا شرعيًا على أساسٍ من ضوابط الفقه الإسلامي كما هي عليه في المذهب السني. ولم يكن النظام الملكي هو الذي قد تغير في هذا العصر بل النظام الديني، إذ كان ينبغي على الملك رعاية الدين والالتزام به على طريقة النظام الشاهنشاهي الساساني. ولو كان من شأن الدين بيان السنة وقانون السياسة - والقانون هو ركن من الركنين الأساسيين للنظام السياسي والمجتمع المدني - لكان هذا الركن قد أصبح بمجيء الإسلام أكثر ثباتًا وشمولاً، وأصبح في مقدور الملك - الذي هو الأساس الآخر للنظام - أن يصطفي - اعتمادًا على السنة والقانون القرآني - العلماء وفقهاء الشريعة الإسلامية بدلاً من رجال الدين الزرادشتي.

كيفية ممارسة الاستبداد في النظام الملكي؟

ولكن في الواقع كان أساس النظام الملكي قائمًا على الاستبداد، بحيث كان بمقدور قوم مسلحين - وبتدبير القيادة - الهجوم على الأراضي التي أصيبت شئونُ الحكم فيها بالضعف والاضطراب لأسباب مختلفة، فيسلبون بالقوة والاستبداد النفوذ من الحاكم السابق، ولو كان الحظ حليفًا لهؤلاء القوم لصاروا مؤسسين لسلسلة من الملوك، ويحكم خَلَفُهُمْ المجتمع بحكم الوراثة والتعيين، حتى يهبط القدر مرة أخرى عن طريق إرادة مستبد آخر، وبالتالي تسقط هذه السلسلة وتحتل أخرى مكانها. وفي الواقع كان العامل الأصلي في هذه الأجواء هو القوة المسلحة وجرأة قوم يتمتعون

بالقيادة المحنكة. وليس محور النظام وأساس المجتمع فى كتب السياسة، شيئًا سوى النفوذ المصحوب بالقوة (الظافر بالقوة).

دور كتب السياسة

وبالطبع تقوم كتب السياسة بالإرشاد إلى طريق استقرار النظام الذى يصبح العمران والأمن فيه توأمين، ولكن محور هذا النظام وقاعدته لن يكونا شيئًا سوى النفوذ المتمركز فى شخص السلطان والملك. إن كتب السياسة لا تتصارع مع الدين، ليس هذا فحسب بل على العكس، فهى تنشد رواج الدين الصحيح وقوته. على الرغم من أن الدين حينئذ كان أمرًا له شأنه عند الكاتب السياسى، ولكن الدين المقصود هو ذلك الدين الذى يخدم النفوذ. على أن انتصار الملك للدين إنما يكون غالبًا بُغية الحفاظ على نفوذه الذى يتعرض للضرر إن لم ينتصر له.

الاستبداد يحطمه استبدادٌ آخر

وكل سياسة أساسها الاستبداد تكون معرضة دائمًا لتهديد استبداد آخر؛ لأنه لو كان الأساس الوحيد للنفوذ القائم هو القوة الجامحة، لاستطاع كل مخالف أن يعارضها عن طريق القوة أيضًا. والمهم فى مثل هذه الحالة هو القوة وعلى الغاصب أن يكون قويًا دائمًا لمواجهة التهديد الدائم المعرض له، ولو كان الدين الذى له نفوذه الثابت الجذرى فى روح الأمة، مُوَجهًا لنفوذ الحاكم ومُعينًا له لجعله أكثر ثباتًا وقوة، ولو أراد الملك لنفوذه الثبات، لكان عليه الاهتمام بمظاهر الدين، ولهذا السبب فقد كان يفد على الدوام حشود من أهل الشريعة وعلماء الدين على بلاط الخلافة والملك، وكانوا من بطانة الحاكم؛ لأن تمثيلهم هذا كان يجعل المتدينين يدخلون فى طاعة أصحاب النفوذ. وليس من اليسير أيضًا قيادة المجتمع وإدارة شئون الملك دون التمثيل الفعال لعلماء الفتوى والقضاة.

لا ينبغى أن ننسى...

ويجدر بى أن أفصح هنا أنه على الرغم من الوضع الذى أشير إليه، لا ينبغى أن ننسى أنه كان هناك على الدوام علماء دين ومفكرون وأخيار لم يخضعوا للحكام الجبارين، بل ودخلوا معهم فى صراعات. حتى لو تجاوزنا عن علاقة أئمة الإمامية

العظماء ومريديهم بقوى الخلافة الأموية والخلافة العباسية - وقد كانت هذه العلاقة تتسم بالقسوة والحقد من جانب الخلفاء وأعوانهم إزاء الأئمة وأتباعهم - ولو لم نضع فى اعتبارنا أيضًا صراعات الزيدية والإسماعيلية والقرامطة وأئمتهم ضد أصحاب النفوذ من الحكام، فليس أمامنا سوى النظر إلى الخصومة التى كانت بين بعض العظماء من علماء الفقه والحديث والكلام من أهل السنة وبين الحكام، فقد كان إمام الفقه الحنفى، أبو حنيفة، وإمام الفقه الحنبلى أحمد بن حنبل يتصارعان ضد الخلفاء المعاصرين لهما، وقد دفع أحدهما ثمن معارضته للخليفة بالوقوع فى أسره، أما الآخر فقد دفع الثمن بقبوله ضربات سياط الخليفة على بدنه (وقد أصدر هذه الفتوى ولا شك قاضٍ أو مفتٍ آخر).

ولكن مثل هذا الوضع لم يكن ليستمر كثيرًا؛ لأن الشكوك والقلاقل التى كانت تصيب المسلمين أثناء صراع أئمتهم ضد الحكام، كانت كفيلة بإضعاف بعض الحكومات التى كانت ترى أنها قامت على أساس من الدين بشكلٍ أو بآخر.

كان الماوردى هو الذى..

كان أبو الحسن الماوردى قد خطا خطوة عظيمة قوية عند عبور المجتمع من هذه المرحلة الحساسة، عندما قام باستخراج الأحكام السلطانية وقوانين المُلك والسياسة من المصادر الدينية، وجمع الأحكام والقضايا الفقهية المتفرقة التى كانت تتعلق بالحاكم والمجتمع والعلاقات الاجتماعية فى صورة عمل مستقل، وقد استكملها باجتهاده الخاص بما يتفق مع ظروف العصر والمكان، وقد سعى حينئذ بنظرة واقعية التغلب على شك المجتمع السنى ووسوسته، على إثر الخلاف والهوة اللذين ظهرا بين الدين والحكومة. وكما أشير سابقًا، فقد أسْفَرَ الاعتقاد، أو على الأقل الظن بالسقوط الاعتبارى للنظام السياسى الرائج حينئذ على إثر تحول الخلافة الإسلامية إلى السلطة الدنيوية، عن بَث الاضطراب فى نفوس الكثير من المسلمين. ولكن سعى الماوردى بذكاء إلى القضاء عليه أو التخفيف من حدته بشكلٍ ما، كما سعى أيضًا لإيجاد نوع من التوافق بين الواقع القائم على الاستبداد من ناحية والهدف الخفى فى متن التعاليم الدينية من ناحية أخرى، كما سعى أيضًا إلى أن يضفى نوعًا من الشرعية على القوى المستبدة التى ترتبط من الناحية الاسمية بالخليفة.

القهر، أساس لمشروعية النفوذ

وهو في الواقع قد فتح الطريق لمن اعتبروا - بعده - القوة والسيف والقهر المؤدي إلى الانتصار، أساسًا لمشروعية النفوذ، وقد فعلوا هذا الأمر صراحة ودون مواراة، وعدُّوا طاعة صاحب مثل هذا النفوذ من طاعة الله ورسوله ﷺ، ووصفوا كل من لم يستجب للوضع الكائن بالطاغية والعاصي، وجَوَّزوا قمع أي نوع من مناهضة نفوذ الحاكم عن طريق سيف المستبد الجبار. وجوّزوا استخدام كل أنواع العنف مع المعارضين لنفوذ المنتصر الغالب. ليس هذا فحسب بل اعتبروا هذا الأمر ضروريًا وممدوحًا باعتباره يحفظ أمن الأمة وصلاح أحوالها.

كان ما حدث بالطبع هو غرق طبيعي في الدوامة التي أوجدتها الأزمة الناشئة عن الاستبداد، ولكن يمكن أن نعثر خلف معظم التبريرات التي أبديت إزاء النفوذ الغاشم - ولاسيما في بداية الأمر وفي فكر البعض من أمثال الماوردي - على نوع من النظرة الواقعية المتعلقة بما اعتبروه صلاحًا للناس والإسلام، يعني قد لا يكون من العبث لو قلنا: إن القلق الناشئ عن الاضطراب الذي عمَّ جميع أنحاء العالم الإسلامي كان أحد الأسباب المهمة لتبرير الوضع القائم.

وثمة احتمال قوي بأن الكثير من مبرري النفوذ الطاغي - بما في ذلك كُتّاب الفقه السياسي أو كتب السياسة - كانوا يبحثون عن الحكومة القوية من أجل الخروج من هذه الأزمة المدمرة، وكانوا يعدون القوة أهم عامل لنشر الأمن والاستقرار في المجتمع والدنيا. ولاشك أنهم تصدوا للإرشاد عن كل قوة من شأنها إخماد الفتن على النحو الأفضل وإقرار الأمن بالقهر والتدبير. ولو كان مثل هؤلاء الموجهين (المبررين) قد ظلوا غير موفقين في تحقيق الهدف، للزم اعتبار السبب في ذلك هو فكرهم وتشخيصهم غير الصحيحين، وليس سوء نيتهم. ولكن الكثير من الأفراد الذين يمكن أن نجد في أفكارهم وسلوكياتهم آثارًا لحب الخير، قد سعوا إلى إخماد الفتن والاضطرابات والأزمات، بمعالجة العامل الرئيسي - الاستبداد - الذي كان سببًا في إثارتها واشتعالها، مثَّل الدين لهم أهم ملجأ في الأحداث الشديدة للحياة، وفتح أمامهم الطريق للعزة والكرامة، وكان عليهم إما التسليم بالوضع الذي يظنونه مصيرًا محتومًا - وهم نافرون - وإما الابتعاد شيئًا فشيئًا عن نفوذ الحاكم معتمدين على ما لديهم في القلب

من جرأة، ولم يكن أمامهم لمواجهته إلا ما كان لدى الحاكم، أي القوة والاعتماد عليها.

ولما كانت قوى الحاكم سُنّية في الأغلب الأعم وكانت هذه القوى تلقى التأييد من قبل علماء السنة، فقد صار سوء استغلال الدين على هذا النحو سببًا في ازدياد الحقد والعداوة بين أتباع المذاهب فيما بينهم. ولم يقتنع المتدينون من المعارضين بمنح الحكومات المتجبرة الطابع الديني والمذهبي. ليس هذا فحسب، بل انتقل النفور الناشئ عن ظلم الحكومة إلى قرينه أي إلى المذهب المختار من قبل الحاكم. ومن الناحية الأخرى نظر العامة من الأمم المسلمة السُنّية (في عهد قوة الحكام السنيين) إلى معارضي الحكومة والخلافة كمعارضين لمذهبهم ودينهم الذي يعتقدون في صحته. وذلك بدلاً من تحري الظروف الفكرية والتاريخية، ذلك التحري الذي لابد منه: لكي يمكن إدراك أسباب الفتن والاضطرابات. وقد وقع عكس ذلك في عصر الحكومات الشيعية ولاسيما في عصر الصفويين في إيران. وفي جميع الأحوال ازداد النفور الطائفي والحقد المذهبي على إثر شدة الأزمة.

عمومًا دُوِّنَتْ كتب السياسة بعد أن تم تبرير النفوذ المتسلط من وجهة نظر الفقه والشريعة، ومن ناحية أخرى اتخذت خطوات واسعة من أجل إبراز النظام الشاهنشاهي الساساني في صورة القدوة الحسنة للحكومة المنشودة. وكتاب السياسة من شأنه توجيه النصح للسياسي المستبد الذي لا يستطيع الناس - بحكم القدر - عصيانه، على أن المحور الأصلي في كتاب التحليل السياسي هو الحاكم[٥].

لا يُحدد الإنسان نفسُه المصيرَ السياسي له، بل تُحدده تلك القوى العليا التي أقرت نظام الوجود: يصطفي الله تعالى في كل عصر واحدًا من بين خلقه ويزينه بالفضائل الملكية المستحبة، وينوط به مصالح الدنيا والعباد، ويغلق به باب الفساد والاضطرابات والفتن، ويلقي بهيبته في قلوب الناس وعقولهم حتى يعيش الناس حياتهم في ظل عدله ويأمنوا على أنفسهم ويتمنوا بقاء الدولة[٦].

على الناس أن يلوموا أنفسهم

ولا يعني انتساب النفوذ إلى المشيئة الإلهية أن كل ما هو موجود أمر طيب، بل لو كانت الأوضاع حسنة لدل ذلك على أن الناس كانوا طيبين وجازاهم الله على طيبتهم بالملك الصالح، ولو كانت الأوضاع سيئة فينبغي على الناس أن يلوموا أنفسهم؛

لأن سوء طويتهم هو الذى أوقع عليهم مثل هذه العقوبة!. وبالطبع يكون الخير فى قوة الملك وفى القوة التى كان يستخدمها فى إقرار الأمن والنظام، بينما يكون الشر فى ضعف الملك الذى يصبح سبباً فى الاضطرابات والفتن وانفراط الأمور وانفلاتها.

عندما يظهر - والعياذ بالله - العصيان من العباد والاستخفاف بالشريعة والتقصير فى طاعة الحق تعالى وفى تنفيذ أوامره، حينئذ يريد الله عز وجل أن يعاقبهم ويذيقهم جزاء أعمالهم - لا أرانا الله عز وجل مثل هذا العصر - فيحل حتمًا الشقاء بهؤلاء الناس، ويزول المُلك الطيب وتُجرد السيوف من أغمادها وتسفك الدماء، ويفعل الأقوى كل ما يريد حتى يهلك هؤلاء المذنبون كلهم وسط هذه الفتن والمذابح، وتخلو الدنيا وتصفى منهم، ويهلك الكثير من الأبرياء أيضًا فى هذه الفتن من جراء أفعال هؤلاء المذنبين(٧).

إذن فالحياة الهانئة التى تتيسر فى ظل الملك الصالح القوى، وأيضًا الحياة المليئة بالكوارث الناشئة عن ضعف الملك أو فقدانه، كلتاهما من عندالله.

النفوذ السياسى وعالم الغيب

أما النفوذ السياسى فهو مثل النبوة أيضًا، له جذوره فى عالم الغيب، وبناء على هذا فهو يخرج عن دائرة إرادة الإنسان، وليس هناك أمام الإنسان من طريق - عند مواجهة الواقع - سوى التسليم والإذعان. ومع هذا كله فإن كل أنواع التأمل فى ماهية النفوذ السياسى متاحة للإنسان، بل يمكن عن طريق الرجوع إلى الماضى والاعتبار بالسنة الإلهية فيما يتعلق بالملوك والأقوام والجماعات، وعن طريق القراءة فى سيرهم أيضًا، يمكن العثور بهذه الوسائل على طرق دوام النفوذ الطاغى ومده. ويحاول الكتاب السياسى أن يرشد إلى هذه الطرق، ويعلن على الملأ الأخطار التى تهدد النفوذ الطاغى وبالتالى أمن المجتمع ويضعها أمام أصحاب النفوذ فى صورة النصيحة. ولأنه لا يوجد فى المجتمع الذى يصوره الكتاب السياسى، أى تحديد لواجبات الحكومة سوى إرادة الحاكم وقراره، ولذا فإن قرار الحاكم وإرادته هما فقط اللذان يستطيعان أن يضمنا تنفيذ النصائح التى توصل إليها الكاتب السياسى بعد دراسة أحوال الأقوام والمجتمعات.

ويُعد هذا المبدأ المهم - الذى يغلق الطريق أمام أى نوع من الاستفسار عن النفوذ وفكره المتخير - من أسس نظرية السلطنة فى مؤسسة النظام الشاهنشاهى الساسانى. وبالطبع لا يقتصر التفسير الميتافيزيقى للسلطنة على الإيرانيين والساسانيين فحسب، ولكن بالالتفات إلى مسيرة السياسة فى المجتمع الإسلامى ومرورًا بالتأمل الفلسفى بشأن النفوذ، وانتهاءً بالعثور على النموذج العملى للخروج من الأزمة السياسية والاجتماعية، وبالالتفات أيضًا إلى تعلق الكثير من فضلاء المسلمين بحضارة إيران فيما قبل الإسلام ووضع أيديهم على الأعمال التى كانت تشتمل على نظرية سياسة «إقليم إيران» ولاسيما النظام الساسانى، بالالتفات إلى هذا كله نجد أن كل ذلك قد أدى إلى وقوع كُتّاب السياسة من المسلمين تحت تأثير الرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام. وكان أهم مصدر للاقتباس فى هذا الشأن هو كتاب النصيحة «اندرزنامه» لـ«أردشير بابا كان» مؤسس الأسرة الساسانية، ويبدأ متن الكتاب المذكور كالتالى:

... تختلف طبيعة الملوك عن طبيعة الناس، فقد جُبِل الملوك على السرور والرفعة والراحة والسطوة، فضلاً عن العجرفة واللهو والوقاحة والفساد، وكلما طال زمنهم وظل ملكهم محفوظًا من الأضرار تزداد هذه الصفات الأربع فيهم(٨).

و«أردشير بابا كان» هو مؤسس أسرة الملوك الساسانيين ومُحيى الدين الزرادشتى، وقد جلس على عرش إيران عام ٢٢٦م كـ«شاهنشاه» مستقل لإيران، ووحّد أقاليم إيران فى صورة إقليم واحد واجه به ملوك الطوائف وملوك الولايات. وقد وُصف هذا الشاهنشاه فى كتاب تنسر «نامة تنسر» بالإنسان الكامل، ومن المحتمل جدًا أن يكون كتاب تنسر قد أُلف بعد عصر حكم أردشير فى عهد حكم «خسرو أنوشيروان» فيما بين ٥٥٧ حتى ٥٧٠م بُغية تعريف المعاصرين واللاحقين بالشئون السياسة والإدارية والاجتماعية الخاصة بذلك العصر. وليس من المعروف من هو تنسر، وأردشير طبقًا لرواية هذا الكتاب هو:

الملك الذى أعاد بواسطة «العقل المحض» و«فيض الفضل» أعضاء إيران

المتفرقة إلى بعضها البعض، وقد فتح الله تعالى على يديه بابًا لم تتخيله الأذهان في الزمن الأول(٩)...

اتضح - في القسم الثاني من العمل المهم للغزالي المسمى نصيحة الملوك - بُعد المنصب الملكي عن ساحة الانتخاب ورغبة الناس، وتأصله في خالق الدنيا ومانح مؤسسة الخلق، وهو يفرغ في هذا العمل صفة الظل الإلهي على الملك:

اعلم وتيقّن أن الله سبحانه وتعالى اختار من بني آدم طائفتين: وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ ليبينوا للعباد على عبادته الدليل، ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيل؛ واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض، وملكهم أزمة الإبرام والنقض؛ فربط بهم مصالح خلقه في معايشهم بحكمته، وأحلّهم أشرف محل بقدرته؛ كما يسمع في الأخبار: السلطان ظل الله في أرضه. فينبغي أن يُعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله في الأرض، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعته وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعته؛ قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩]. فينبغي لكل من آتاه الله الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يطيعهم فيما يأمرون، ويعلم أن الله تعالى يعطي السلطنة والمملكة، وأنه يؤتي ملكه من يشاء كما قال في محكم تنزيله: ﴿تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير﴾ [آل عمران: ٢٦].

والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر من الجور والفساد. والسلطان الظالم شؤم لا يبقى ملكه ولا يدوم. لأن النبي ﷺ يقول: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»(*).

ومما يلفت النظر في كتاب الغزالي أنه حاول أن يصبغ السيرة السياسية والنظام الشاهنشاهي الإيراني بالصبغة الإسلامية، وأن يزيد ويوسع من مساحة قبولهما في قلوب المؤمنين بالإسلام والقرآن أكثر مما مضى، وطبقًا لكلامه:

(*) حديث موضوع - المترجم.

أولاً: المُلك شريك للنبي، وقد اصطفى الله كليهما، ومثلما تكون النبوة موهبة إلهية لا يختص بها أي إنسان. وليس للإنسان دور في اكتسابها. والله هو الذي يحدد الإنسان الأفضل ويلقي بشمس الوحي في قلبه ويمنحه الأفضلية على الخلق ويجعل رأيه حجة وقوله فصل الخطاب ويحدد طريق السعادة في تتبعه، يكون المُلك أيضًا خاضعًا لهذا الحكم؛ لأن الملك هو أيضًا مختار من قبل الله. وصلاح حياة الناس منوطة بوجوده، وقد مُنح أيضًا الموهبة الإلهية التي لا يتمتع بها الجميع، ومكانته الرفيعة ناشئة عن كونه ظل الله في الأرض. والحكم إنما يكون من حقه هو فقط. هذا هو من جعله المَلِكُ (الله) ملكًا، وعلى الناس أن يتبعوه هو فقط، وواضح أن أي نوع من الفكر المعارض للملك أمرٌ مرفوض.

ثانيًا: تتفق الأوصاف الإيرانية القديمة للملك مع ما وُصف به في الروايات الإسلامية بأنه ظلُ الله في الأرض، حتى لا يعتقد المؤمنون أن المُلك والنظام الشاهنشاهي قد ألغيا بمجيء الإسلام، بل لأنهما كانا متأصلين في الخلق فقد صارا موضع تأييد من الإسلام أيضًا.

ثالثًا: المراد بـ ﴿أولي الأمر﴾ في الآية الشريفة بالتحديد هو المَلك الذي اعتبر الله عز وجل طاعته من طاعته هو نفسه (عز وجل) ومن طاعة الرسول ﷺ، فكما يخضع المسلم لأمر الله ولأمر الرسول ﷺ ينبغي عليه أيضًا أن يخضع لأمر الملك.

رابعًا: المَلك، أيًا كان هو، وأيًا كان فعله وتصرفه، ينبغي طاعة أوامره. حتى لو كان ظالمًا، ولا ينبغي التنازع معه؛ لأن المُلك منصب إلهي والملك العادل هو الجزاء الحسن الذي يجازي به الله الناس الصالحين، أما الملك الجبار فهو الجزاء المناسب الذي يجازي به اللهُ الناسَ الأشرارَ، وكلاهما عين العدل، والتسليم لهما هو عين الإنصاف والإيمان.

ولكن كما جاء في «كتاب السياسة» و كتاب «نصيحة الملوك» فإن العدل هو أساس ثبات المُلك واستقراره. أما الظلم فهو الآفة التي تهدد نفوذ الملك ودوامه؛ إذن فكتاب السياسة يقوم بتوضيح سر دوام المُلك واستقراره فضلاً عن تبريره وتفسيره لنظرية الملك. إن من يريد لمُلكه البقاء ينبغي عليه أن يكون عادلاً وينبغي على المَلك

صاحب الجوهر العظيم والمختار من قبل الله أن يعلم أن بقائه منوط بالعدل، رغم أن الناس التابعين له ليس أمامهم سوى التسليم له سواء كان عادلاً أو ظالمًا - أى أن العدل ليس هو أساس النظام السياسى - الذى ليس للإنسان دخل فى استقراره - بل هو الوسيلة التى يمكن أن تجعل هذا المنصب الإلهى ثابتًا مستقرًا.

يُعَدُّ الملكُ فى كتاب السياسة مسئولاً أيضًا، ولكن ليس أمام الخلق بل أمام الله، وبالتالى لا ينبغى اتخاذ أى اجراء من شأنه أن يحث الحاكم على العدل وما كان ليفعل، فكل شيء يتعلق بإرادة الملك ورغبته. لو كان الملكُ بعيد النظر ومؤمنًا باليوم الآخر، فإنه يدفع بعدله عن المجتمع الإحباط واليأس، أما إن كان ظالمًا فإن الحيلة التى يفكر فيها كاتب كتاب السياسة هى إرشاده وتذكيره بالآخرة، وبمقدوره أيضًا أن يعرض عليه بعض الوصايا لعلها تجدى معه:

تتمثل معرفة قدر نعم الله تعالى فى الحفاظ على مرضاته (عز اسمه)،
ورضا الحق تعالى إنما يكون فى الإحسان الذى يبديه للناس
وفى العدل الذى ينشره بين الناس(١٠).

وبالطبع يد المَلك مفتوحة للعدل والظلم على السواء، ولا يمكن لأى إنسان أن يحثه على العدل أو يؤاخذه على ظلمه، ولكن المَلك العاقل ينبغى عليه ألا يغفل عن عواقب الظلم وما يؤدى إليه العدل من نتائج طيبة، وبالتالى فمن الواجب أن يرعى العدل الذى هو الوسيلة للحفاظ على النفوذ الذى ظفر به الملك.

ولا شك أن «أبا على حسن خواجه نظام الملك الطوسى» الوزير المشهور للملوك السلاجقة، هو رائد كُتّاب «كتاب السياسة» فى العالم الإسلامى، هؤلاء الكتاب الذين وفقوا ما بين نظرية سياسة النظام الشاهنشاهى الإيرانى والرؤية التى اتفقت مع الساحة الإسلامية للمجتمع.

وقد قال «خواجه» عن كتابه «سير الملوك»: إنه قد ألفه بناء على أمر الشاهنشاه معز الدين والدنيا «أبو الفتح ملكشاه بن محمد يمين أمير المؤمنين» أعز الله أنصاره وضاعف اقتداره»(١١) حتى تتيسر مجموعة من رسوم المُلك والملوك... فى الأزمنة

القديمة... وعن ملوك سلجوق»(١٢). ونأمل ألا يكون هناك بعد هذا؛ نقصان أو خلل أو ما يخالف شرع الله تعالى وأوامره فى مملكة ملكشاه»(١٣). ويقع هذا الكتاب فى خمسين فصلاً، أورد الكاتب فى كل فصل أصلاً أو عدة أصول فى السياسة وطرق الحفاظ على النفوذ، وقد أيد هذه الأصول بالحكايات ووصف تجارب الأمم والملوك وليس بالبراهين، وقد ركَّزَ بصفة خاصة على أنظمة وتقاليد ملوك العجم وأساليبهم الذين يُعدون المظهر الكامل للنظام الملكى، واستشهد - أحيانًا - أيضًا على صحة هذه الرسوم وتلك الأساليب بالدين والشرع.

الغزالى يعود بالنظام الشاهنشاهى إلى بداية التاريخ البشرى

ويرى الغَزَّالى أيضًا - الذى يُعَدُّ الجزء الثانى من كتابه «نصيحة الملوك» نموذجًا آخر مميز لكتاب السياسة أن العدل والعمران قد بلغا الذروة فى عصر الملوك الإيرانيين العادلين أى «أردشير» و«أفريدون» و«بهرام كَور» و«أنوشيروان»(١٤). والأكثر من هذا أنه يعود بجذور النظام الشاهنشاهى للإيرانيين إلى بداية التاريخ وذلك حتى:

أولاً: يمنحها بُعداً ميتافيزيقيًا.

ثانيًا: لا يُعَدُّ النظامُ الشاهنشاهى الإيرانى مجرد حادثة فى حلقة من حلقات التاريخ، بل هو فى متن مسيرة تاريخ المجتمع البشرى:

يُروَى أن آدم عليه السلام كان له أبناء كثيرون واختار من أبنائه اثنين: شيث وكيومرد (كيومرث)، وأعطاهما أربعين صحيفة من الصحف الكبيرة حتى يعملا بها. بعد ذلك عُين شيث على شئون الآخرة ورعاية الدين، وعين كيومرث على شئون هذه الدنيا وأمور المُلك.

كان أول ملك فى العالم هو «كيومرد»، وقد بلغت مدة حكمه ثلاثين عامًا، ومن بعده كان «هوشنك» وقد بلغت مدة حكمه أربعين عامًا(١٥).

حتى يصل إلى «يزدجرد» آخر ملوك العجم(١٦). حيث كانت الغلبة بعده للمسلمين الذين أخذوا مُلك العجم وقوى الإسلام ببركة نبينا محمد رسول الله صلوات الله عليه وسلامه....»(١٧).

وتُروى الحياة في رأي كاتب كتاب السياسة (سياست نامه) ـ أي خواجه نظام الملك الطوسي ـ من نبعين: النبوة والمُلك، وكانا يسيران جنبًا إلى جنب منذ عصر ظهور المجتمع الإنساني، وذلك حتى يجد الإنسان، الذي يتميز وجوده بالشأنين: الأخروي، والدنيوي، طريق الكمال والراحة الحقيقية بفضل مدد هذين النبعين الفياضين. النبوة ترشد إلى الطريق، والمُلك يرشد المجتمع والناس وهو قائدهم في ذلك الطريق. إن من خلق الدنيا واصطفى النبي ﷺ للنبوة وحدد سلسلة الأنبياء من آدم حتى الخاتم (الرسول ﷺ) هو نفسه من اختار المُلك وأقر سلسلة الملوك في كل التاريخ.

يُعَدُ الدينُ الصحيح والمُلك الصالح: أساسين مهمين للمجتمع المنشود عند كاتب كتاب السياسة، وقد اقترضهما من السنة السياسية لإيران القديمة. بعد أن يوصي «تنسر» بالنظر إلى المستقبل، يركز على نقطة وردت أيضًا في «اندرزنامه» (كتاب النصيحة) لـ«أردشير بابكان»:

«ولا تتعجب من رغبتي في صلاح أمور الدنيا من أجل استقامة قواعد الدين: لأن الدين والملك توأمان متصقان، لا ينفصل أحدهما عن الآخر، والصلاح والفساد في صحتهما واعتلالهما وهما يتميزان بطبيعة واحدة»[18].

ويحمل القول التالي لـ«تنسر» مضمون نصيحة أردشير، حيث يوصي خلفاته من بعده قائلاً:

اعلموا أن الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر. لأن الدين أساس الملك، وحتى إن كان المُلك حارسًا للدين، لا مهرب للمُلك من الأساس ولا مهرب للدين من الحراسة: لأن ما لا حارس له يُدمَّر، وما لا أساس له يُخرَّب[19].

ويؤكد كل من «خواجه نظام الملك» و«الغزالي» في شأن تثبيت سياسة «إقليم إيران» على نقطة مهمة تخص السياسة الساسانية.

يقول «خواجه»:

وأفضل ما يلزم للمُلك الدين الصحيح، لأن المُلك والدين توأمان إذا ظهر في المملكة خلل، فإن هذا الخلل يصيب الدين أيضًا. كما يظهر أيضًا في المملكة مَن رَق

دينهم وفسدت أخلاقهم. وإذا ظهر الخلل في الدين أصاب الاضطراب المملكة ويزداد المفسدون قوة، ويصبح الملك بلا شوكة وتظهر البدع ويقوى العصاة[20].

وقد قال الغزالي:

وأفضل شيء يلزم للملك، الدين الصحيح: لأن الدين والمُلك مثل توأمين ينبغي على المُلك أن يكون راعيًا للدين ومؤديا للفرائض في وقتها، وأن يكون بعيدا عن الهوى والبدع والشبهات وما يجلب النقص على الشريعة[21].

عصر الغزالي والإسلام

يُعَد عصر الغزالي، عصر رواج الإسلام في شرق العالم وغربه وقد كان هو نفسه من أكابر دعاة الدين الإسلامي، وقد ظل لفترة حجة الإسلام الشهير في مركز الخلافة العباسية. إن الدين الإسلامي هو ما يفصل دنياه عن دنيا الساسانيين. ولكن الدين الإسلامي قضى على الديانة الزرادشتية، كما ظهر على الدين اليهودي والدين المسيحي، وطبعًا الدين الإسلامي هو الدين الخاتم والكامل، ولكن ـ عند الغزالي ـ نظام الحكم الإيراني لم يُنسخ بمجيء الإسلام، ليس هذا فحسب، بل اكتمل هذا النظام بالدين الإسلامي الصحيح فصار أفضل صورة للسياسة.

«أما الله تعالى فقد أرسل الرسول ﷺ، فتحولت ديار الكفر ببركته إلى ديار الإسلام والإيمان، وعمَّر العالم بعدله وشريعته».

ولا نعتقد أن الإسلام قد سلك في السياسة طريقًا آخر سوى طريق ملوك العجم، وقد أفاض «أنوشيروان» في توقير مؤسسة النظام الشاهنشاهي والملوك الايرانيين ولاسيما في مظهرهم الطيب، على النحو التالي:

وكان ملك ذلك العصر (عصر ميلاد النبي ﷺ) هو «أنوشيروان» وقد تفوق «أنوشيروان» على جميع الملوك بعدله وسياسته، وقد عاش «أنوشيروان» بعد ميلاد الرسول ﷺ (عامين آخرين)، وقد كان الشغل الشاغل للملوك الذين سبقوه عمارة الدنيا وتحري العدل مع الرعية والإشراف على السياسة، على أن آثار عمرانهم مازالت تشهد عليهم إلى اليوم، وقد بنوا القرى وحفروا القنوات المغطاة، وفجروا الماء من الينابيع التي كانت مختفية وقد عمر «أنوشيروان» كل ذلك بالعدل[22].

يُعد ما قيل عن العدل والتدبير وميل الملوك الإيرانيين إلى التعمير أمراً طبيعيًا ومتوقعًا؛ لأن النظام الشاهنشاهي جُبل على هذا، وإذا صدر عن الملك خلاف ذلك كله ينبغي إيقاع اللوم عليه؛ لأنه عدل عن طريق النظام الشاهنشاهي، ويتحدث الغزّالي دومًا عن العدل الذي كان أساسًا للنظام الشاهنشاهي الساساني، ويعده مبدأً حتى يصل إلى.

وهذا الطريق هو الطريق الذي ظل مُتَّبَعًا حتى عصر «يزدجرد» الأثيم الذي غيَّر طريقَ الساسانيين وأسلوبَهم ونشر الفساد والجور في الأرض[٢٣].

إذن يُعَد نهج الساسانيين وأسلوبهم حسنًا ويكتمل هذا النهج بالإسلام، كما يمكن لهذا النهج أن يكون أساسًا للنظام السياسي للمسلمين. وتعد محاولة إبراز هذا الطريق وإيجاد بعض المؤيدين له في إطار التعاليم الإسلامية والسيرة النبوية والسنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين، من الخصائص البارزة لكتّاب السياسة وموضع اهتمام بالغ من كاتب كتاب السياسة.

كان «خواجه» و«الغزّالي» يعيشان أيضًا في عصر انحطاط خلافة بغداد وضعفها. فضلاً عن هذا، فقد كان النفوذ الأصلي في آفاق الخلافة العباسية في يد الأمراء والملوك الأقوياء والمستبدين، وكانت شرعية الخلافة العباسية ووجودها أيضًا معرضين لخطر عظيم: سواء من خصومهم - من الشيعة ولاسيما الإسماعيلية - في الداخل أو في الخارج، حيث الأطماع التوسعية للفاطميين التي كانت تهدد الخلافة في عصر المقتدر؛ فضلاً عن خطر الأندلس التي كانت قد تحررت بعد تأسيس الخلافة الثانية الأموية من نفوذ العباسيين. وذلك على الرغم من سقوطها أسيرة للاضطرابات الناشئة عن حكم ملوك الطوائف وسقوطها في مخالب الحكام «المرابطين» و«الموحدين» الذين لم يكن لهم علاقة بالخلافة العباسية.

كان اليأس من استعادة الخلافة العباسية للقوة والحياة مرة ثانية أمرًا نلحظه في الأعمال السياسية لـ«خواجه» و«الغزّالي»؛ وذلك على الرغم من أن هذين الكاتبين المشهورين، اللذين كانا متشددين للمذهب السني، كانا يعضدان الوجود الاسمي للخلافة، في عصر الخصومات الطائفية والمذهبية، حتى يُسبغا على الحكام الذين كانوا

في ذلك الوقت هم الأتراك السلاجقة، صفة الشرعية الدينية في نظر عامة السنيين الذين كانوا يشكلون معظم المجتمع الإسلامي.

كان نفوذ الحاكم في هذا العصر من أهم الأمور التي لفتت نظر «خواجه»، الذي كان هو نفسه الوزير الأول (رئيس الوزراء) للملك السلجوقي - ولهذا السبب كان يذكر دومًا الملوك والأمراء من أصحاب النفوذ، ويتحدث عن سيرهم ويحكي عنهم الحكايات حتى يقتفي الملك السلجوقي أيضًا خطواتهم. ويذكر «خواجه» الذي كان سنيًا متعصبًا ولا يحب البويهيين[٢٤] الشيعة، حكايات عن «عضد الدولة» بكل إجلال واحترام، وذلك لأنه كان أقوى ملك في أسرة آل بويه، وكانت قوته قد ملأت عين «خواجه» (أعجبته)، تلك القوة التي على الرغم من تلوث عضد الدولة، معها، بآفة المروق عن الدين؛ إلا أنها عندما أصبحت من نصيب الملك السلجوقي، أمكن لهذه القوة حينئذ أن تؤمن السياسة المنشودة لدى خواجه وتمنحها الاستقرار. ويُعَدُّ التأمل في «النفوذ» أمرًا له أهميته في «كتاب السياسة»، حيث يُعتبر نفوذ الحاكم هو محور النظام السياسي المجتمع، ولم يكن الغرض من هذا التأمل هو مناقشة ماهية النفوذ، بل البحث عن طرق ترسيخ هذا النفوذ ودوامه.

كان من الطبيعي أن يمثل أي نوع من الخطر يهدد هذا النفوذ، أمرًا له أهميته بالنسبة لكاتب كتاب السياسة، ومما يلفت النظر أن الاضطرابات الداخلية، ولاسيما الصادرة عن الإسماعيلية وصراعاتهم مع الخليفة والأمراء الذين كانوا قد أمسكوا بمقاليد الأمور باسم الخليفة، كانت هي أشد ما يقلق خواجه والغزّالي، ولاسيما أن أولهما كان على رأس السياسة وقتئذ. ولم يكن في المجتمع الديني في ذلك العصر من جريرة يمكن أن يتصف بها أعداء الملك ويستحقوا بسببها دق أعناقهم وسحقهم سوى رقة الدين والمروق عنه. فإذا ما قال «خواجه»: «أفضل ما ينبغي للملك الدين الصحيح»[٢٥]، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: أي دين صحيح يقصد؟

رأي خواجه نظام الملك في الدين الصحيح

كان «خواجه» شافعي المذهب، ولكن الملك السلجوقي كان حنفي المذهب، ولو لم تكن هناك مراعاة لاعتبار نفوذ الملك - وقد كان «خواجه» في مسيس الحاجة لهذا النفوذ

من أجل تحقيق الهدوء والسكينة وقمع المشاغبين - لكان من الجائز أن يقول خواجه علانية إن الدين الصحيح هو المذهب الشافعي فقط؛ ولكن في حالة استطاعته سحق الشيعة والإسماعيلية - العدو المشترك - بعون الملك الحنفي المذهب، فإن الأمر لم يكن ليكلفه كثيراً إذا اعتبر المذهب الحنفي أيضاً مصداقاً للدين الصحيح. وهو يقول:

في كل الدنيا يوجد مذهبان طيبان وعلى الطريق الصحيح، أحدهما حنفي والآخر شافعي رحمة الله عليهما، فيما عدا ذلك بدع وشبهات(٢٦).

ويقول في موضع آخر بشأن الوزير اللائق الذي ينبغي على الملك اختياره: ولكن الوزير ينبغي أن يكون طاهر الدين حسن العقيدة وطاهراً سواء كان حنفي المذهب أو شافعي المذهب(٢٧).

وعندما يقول «خواجه»: «..... حينما يظهر في المملكة اضطراب، يظهر الاضطراب في الدين أيضاً ويظهر فاسدو الدين والفاسدون....»، يمكن جيداً إدراك قصده من فاسدي الدين(٢٨).

إن «خواجه» ليس هو بالفيلسوف الذي يكتفي بالكليات، بل هو سياسي عاقل عملي، وينبغي أن يشير إلى المواضع بدقة، ولهذا يخصص خمسة فصول من كتاب «سير الملوك» لتوضيح أحوال سيئي المذهب الذين هم أعداء هذه المملكة والإسلام، والحديث عن السوابق التاريخية لأصحاب البدع وضعاف الدين وعواقب معتقداتهم وتصرفاتهم:

أراد عبد الله أن يكتب عدة فصول عن خروج الخارجين حتى يعلم الجميع؛ كيف يشفق هذا العبد على هذه الدولة وأي آمال عقدها على مملكة السلاجقة وعلى مَلِكهم على وجه الخصوص - وقاه الله هو وأسرته ودولته ﴿من شر حاسد إذا حسد﴾ -(٢٩).

وهكذا يكون محور السياسة في «كتاب السياسة» هو النفوذ المكتسب بالقوة أو الموروث من السابقين الجبارين، وذلك النفوذ الذي يتجلى في شخص الملك، الذي يدور كل شيء حول محور إرادته وقراره، ولا إرادة أعلى من إرادته، كما أنه ليس مسئولاً أمام أي أحد سوى الله (سبحانه وتعالى) - حيث تُحول أعماله بالطبع إلى الآخرة - وعلى الناس التسليم له وطاعته كل الطاعة.

عندما تُغلق كل الطرق السلمية

من الطبيعي أنه عندما تُغْلَق كل الطرق في وجه تحويل النفوذ (الحاكم) وتغييره إلى نفوذ آخر ونظام آخر، وتسود القوةُ والسلاحُ، فما من شيء حينئذ يستطيع أن يهدد هذا النفوذ الذي استمد مشروعيته من السيف: سوى السيف، وإذا أغلقت كل طرق الاعتراض المشروع، فلا يبقى من طريق آخر سوى المعارضة بالسيف.

ولما كان خواجه يعرف صورة واحدة فقط من السياسة الرسمية، فمن الطبيعي أن يصل إلى النتيجة التالية:

كان الخارجون العصاة على طول الزمان منذ عصر آدم - عليه السلام - حتى الآن يقومون في كل دولة بعصيان الملوك والأنبياء - عليهم السلام - وليس هناك أشقى وأسوأ من هؤلاء القوم الذين يغتابون من خلف الجدران رئيس هذه المملكة ويفسدون الدين(٣٠).

كان النفوذ الحقيقي في عصر «خواجه» في يد الملك الحنفي، وكانت مقاليد الأمور السياسية في يد عقل وزيره الشافعي وذكائه، وكان ما يهدد نفوذ المستبد حينئذ هو خطر ثورات الأقوام والجماعات الغاضبة الذين يُسجلون بصفة عامة تحت وصف «الشيعة»:

... فلو أن القدر - والعياذ بالله - أصاب هذه الدولة القاهرة بالضرر، لخرج هؤلاء...... بالانتقاضات والحركات السياسية، وتمردوا على هذه الدولة، ودعوا إلى مذهب الشيعة، ولصارت قوتهم أكثر من قوة «الرافضة» وأتباع المذهب «الحزمي» ولا يبقى شيء من الشر والفساد والقتل والبدع إلا ووقع. إنهم يدّعون الإسلام قولاً ولكنهم كفار بالفعل، ويظهرون خلاف ما يبطنون، وقولهم يعاكس عملهم، وليس هناك عدو لدين محمد - عليه الصلاة والسلام - أسوأ منهم، وليس هناك خصم لملكة الشاه ألد منهم(٣١).

ويبدأ الحديث في الفصل الرابع والأربعين من الكتاب بخروج «مزدك» ووصف مذهبه وكيفية مقتله وقومه حتى يتضح السبب الذي جعل «أنوشيروان» مثالاً ومظهراً للعدل والقوة والتدبير، والمُلك الحقيقي إنما يكون في الاقتداء بهذا الملك العادل الذي

طبقًا لرواية «خواجه»... «أمر بإلقاء اثنى عشر ألف فرد فى حفر عميقة بجرم اتباعهم لـ«مزدك»، وألقوا فى هذه الحفر بحيث استقرت رءوسهم فى قاع حفرة وغطى تراب الحفرة أجسادهم من رءوسهم حتى نوافجهم، بينما كانت أرجلهم معلقة فى الهواء، وكان التراب يُهال عليهم وظلوا يُركلون بالأقدام حتى صارت أجسامهم عمودية على قاع البئر[٣٢]. أما «مزدك» نفسه فقد ألقوا به فى البئر بحيث كانت رأسه إلى أعلى وقدماه فى البئر، ثم هالوا عليه الجص حتى ذبُل[٣٣]». وهو يواصل حديثه عن عصيان «سنباد المجوسى» و«الباطنية» و«القرامطة» وأتباع «حزم» وهو يَعدُ ثبات المُلك مرهونًا بالذكاء إزاء خطرهم الدائم، ويشجع الملك على ضرب المتمردين المارقين بيد من حديد.

وعلى الرغم من أن كلام الغزالى عن «الرافضة» و«الباطنة» ليس مسهبًا، ولكن بعد أن يعد الدين والمُلك توأمين - جريًا على قول أردشير - وبعد أن يكرر تعبير «خواجه»: إن أفضل ما يلزم الملك هو الدين الصحيح، يضيف قائلاً: لو أن الشاه (الملك):

... سمع أن أحدًا فى ولايته قد مرق عن الدين، فعليه أن يحضره ويهدده حتى يتوب، أو يعاقبه أو ينفيه من ولايته حتى تكون مملكته طاهرة من أهل الهوى والبدع ويكون الإسلام عزيزًا[٣٤].

كما أن «الغزّالى» ينظر إلى «خواجه» بعين التقدير والاحترام. وكتابه «نصيحة الملوك» متأثر للغاية بـ«سير الملوك» وكان يحمل نفس مضمونه ومنهجه، ولو كان هناك تفاوت بين الكتابين فى الجزئيات، فإنما يكون مرد ذلك أن «خواجه» قد أبدى حين كان متقلدًا الوزارة المزيد من العناية بالعمل وضرورياته، كما كان قلقا إزاء الأخطار القائمة التى كانت تهدد النفوذ، ولكن الغزالى كان من أهل الرأى والفكر ولاسيما أنه كان قد تنحى عن الأعمال الرسمية أثناء تأليفه كتابه، وكان يفكر أكثر فى مضمون النظام الملكى وصلاحياته. ولكن إطار الكتابين واحد، وفضلاً عن توحد الجمل والتعبيرات فى الكثير من المواضع، فإن الغزّالى يبدى بوضوح اهتمامه بـ«خواجه» وصحة أفكاره، حيث يقول: إن «خواجه نظام الملك» فى «كتاب السياسة» لا يبحث فى ضرورة اختيار وزير من قِبل الشاه على نحو مستقل، ولا يخص الوزارة بفصلٍ، وإذا ذُكر هذا المنصب فى كتابه، فإنما يكون ذلك غالبًا فى معرض توجيه وصية إلى الشاه بمراقبتهم، كما

يُبدى اهتمامه بضرورة إحسان الوزراء والوكلاء الآخرين إلى خلق الله، والتحرى سرًا عن أحوال الوزراء والمعتمدين، حتى يديروا الأعمال على وجهها الصحيح[٣٥].

من الجائز أن خواجه، لأنه كان هو نفسه وزيرًا، قد راعى الأدب فتجنب الحديث عن أهمية منصب الوزارة ودورها المميز فى المُلك والحكم، حتى لا يُحمل هذا الأمر على الأنانية، ومن الجائز أن يكون هذا الأمر ناشئًا عن جوهر فكر «خواجه» فى السياسة، حيث يَعدُ الملك هو الأصل والمحور فيها، وما عدا ذلك فروع لنفوذه ومكانته.

وهو لهذا السبب عطف كل اهتمامه على الأصل الذى لو استقام فسوف يستقيم الفرع أيضًا. ولكن «الغزالى» يخص سياسة الوزارة وسيرة الوزراء بباب من أبواب كتابه، وقد أعدَّ كل المُلك فى صلاح الوزير: «يجب العلم أن المُلك يتم بالوزير الحسن الفاضل العادل صاحب الكفاءة؛ لأنه ما من مَلِك يستطيع أن يمنح الاستقرار لعصره إلا عن طريق الوزير. والمَلك الذى لا يلجأ إلى استشارة الوزير يخيب بلا شك»[٣٦].

ويستشهد على صحة ما ذهب إليه بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأسلوب «أردشير بابكان» فى الحكم، ويقول فى نهاية هذا الموضوع: من حسن حظ الملك أن يُنعم الله عليه بالوزير الفاضل الصادق المحب. وعن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ : «إذا أراد اللهُ بالأمير خيرًا جعل له وزير صدق إن نسى ذكَّره وإن ذكر أعانه، وإذا أراد به غير ذلك جَعَل له وزير سوءٍ إن نسى لم يُذكِّرْهُ وإن ذكر لم يُعِنْهُ» [رواه أبو داود بإسناد جيد على شرط مسلم. (رياض الصالحين، ص٢٨٨، ٢٨٩)][٣٧].

وكما يرى «الغزالى» أن الملوك الإيرانيين هم أفضل الملوك، فهو يرى أيضًا أن خير من يمثل الوزراء أيضًا هم الوزراء الإيرانيون:

يقول صاحب الكتاب: إن الله تعالى يُظْهر قدرته فى كل حين وزمان، ويصطفى جماعة يختارهم من عباده مثل السلاطين والوزراء وأكابر العلماء ليُعَمِّر بهم الدنيا. ومن عجائب الزمان الحديث عن «البرامكة» الذين لم يوجد لهم فى الدنيا نظير فى الكرم والعطاء، لكثرة ولاياتهم ومواردهم، وبعد انقراضهم فسدت أحوال الوزراء، إلى أن أوجد الله تعالى آل «نظام الملك» لظل دولة السلاجقة وأوصلهم إلى هذه المنزلة والمكانة التى كان عليها الوزراء السابقون وأكثر[٣٨].

يقول كتاب السياسة: إن النظام السياسى المطلوب هو النظام الشاهنشاهى، وقد ظهر أبرز نموذج له فى إيران الساسانية ولاسيما فى عهد «أردشير بابكان» و«أنوشيروان». وهو ليس فقط بالنظام المطلوب بل هو أيضًا النظام الطبيعى والمختار للخلق، فقد تقرر هذا النظام من قِبل القوة المسيطرة على كل نظام الوجود.

* * *

التغلب والاستبداد لا بديل عنه!

على الرغم من أنه منذ عصر بنى أمية هُجر الأسلوب الذى كان قد مُورس فى عصر الخلفاء الراشدين، وظهر الميل إلى السلطنة والمُلك من الناحية النظرية والناحية العملية. وحلت الدولتان الأموية والعباسية شيئًا فشيئًا محل الخلافة البسيطة الإنسانية الشعبية التى كانت فى صدر الإسلام، ولكن تردد فكر المفكر المسلم بين النموذج المشرق فى صدر الإسلام، وبين الأسلوب الذى اختاره الخلفاء الأمويون والعباسيون، ثم طريقة حكم الأمراء والحكام المستبدين من بعدهم، وللأسف فى النهاية:

صدّق الفقهاء مع تدوين لائحة السياسة الشرعية وتنظيمها على ما كان واقعًا فى عالم الإسلام، وقد سعوا إلى إثبات رضا المشرع وموافقته، وذلك عن طريق نوع خاص من التفسير والتأويل للدين، واختير «التغلب» بوجهه الشاهنشاهى، كنظام سياسى لا بديل عنه.

وطبقًا لنموذجه الساسانى، اعتبرت مؤازرته للدين ورعايته للشريعة من الخصائص البارزة لهذا النوع من السياسة وسر بقائه. والدين الصحيح ـ الذى كان القاعدة الأصلية للسياسة ـ ولاسيما فى نظر عظيم مثل الغزالى هو الإسلام، والمذهب الصحيح هو مذهب أهل السنة. أما الخطر الذى كان يهدد القوة الراسخة، على ما بها من اضطراب وضعف، من وجهة نظر كاتبى كتاب السياسة، وفى العالم الذى أحيطت فيه الدولة الإسلامية بالشرك والكفر، ومع الأخذ فى الاعتبار تأصل النفوذ المستند إلى القوة، فقد تم تحديده فى المروق عن الدين، أى اتباع مذهب غير المذهب الذى اختارته وقبلته الحكومة حينئذ، وكان المقصود به أساسًا التشيع.

وهكذا ظهرت الخلافات، وبدلاً من مواجهة الفكر بالفكر والاستناد إلى البرهان من قبل الطرفين، جُردت السيوف من أغمادها وصار السيف هو الحكم النهائى بين

القلوب الممتلئة بالعداوة والبغضاء، وأغرق السيفُ كل التاريخ الإسلامى فى بحر من المعارك الضارية الدامية، وأفسح المجالَ للتعصب بدلاً من التفاوض القائم على الفكر، ورأى المعارضون أيضًا أن علاج آلامهم إنما يكمن فى القوة وحدها.

وهذا الأمر من الحتميات الطبيعية للنظم الاستبدادية: لأنه عند استناد الحكومة إلى القوة، فليس أمام المعارضين أيضًا من وسيلة سوى إعداد القوة واستخدامها ضد نفوذ الحاكم. وحينئذ يتمثل موضع الخلاف الحقيقى فى الأشخاص والأفراد والشعارات، وليس فى جوهر النظم الموجودة، أى الاستبداد. ولهذا السبب أيضًا كان صاحب القوة الأكبر الذى يسيطر على منافسه يستخدم الاستبداد كأهم وسيلة للحكم بل الوسيلة الوحيدة له، ولكن يمكن أن نجد فى عصر سلطة الحكومات السنية بعض الاستثناءات فى الفقهاء وعلماء السنة الذين لم يزيفوا حقيقة انحراف الخلافة وانحطاطها وانحراف الحكومات المرتبطة بها. كما نجد أيضًا فى عصر سلطة الأسر الشيعية بعض الفقهاء والعلماء الشيعة الذين لم يقتربوا من هذه الحكومات ولم يؤيدوها. ولكن لم يكن سبب معارضة المعارضين هو التأمل فى جوهر الاستبداد وفى الوسيلة التى يمكن بها الهروب منه، ولم يكن المؤيدون للحكومات المستبدة كلهم ممن يطلبون الدنيا، وممن الذين باعوا أخراهم من أجل دنياهم، بل كان الكثير منهم يبرر بواقعية ما كان يراه صالحًا للأمة، حيث لم يكن لديه علم بصورة أخرى للسياسة سوى الاستبداد.

ومن هنا كان للمنازعات السياسية، جذور كلامية، كما تَحَوَّل الجانب المنطقى والفكرى للاختلاف الكلامى فى عصر سيطرة الاستبداد إلى جدال متعصب ومنازعات هوائية، وحل الكره والتعصب محل المنطق.

وكانت المصلحة فى رأى كل فرقة تتمثل فى تفوق نفوذ التابعين لها وحصولهم على الشرعية، كما تمثلت هذه المصلحة فى أن تصبح المظاهر والشعائر المذهبية التى يرتضونها هى صاحبة الغلبة فى الميدان فى مواجهة المظاهر والشعائر الدينية للمنافس، وكان المتغلب الذى يحقق هذا الهدف هو الضالة المنشودة لتلك الفرقة.

فى نهاية هذا المبحث يجدر بى أن أوضح النقطة التالية:

ما نقلناه حتى الآن عن «الغزالى» فى هذا الفصل يدخل فى القسم الثانى من كتاب نصيحة الملوك، الذى يُعد فى رأيى المرآة الحقيقية للواقع السياسى السائد، طوال عصر التغلب على مدى عدة قرون، أى الاستبداد الملكى الذى حصل فى العصر الإسلامى على الهوية الدينية والتصديق له بالتواجد على الساحة. ولهذا الكتاب قسم آخر أيضًا، وهو مختلف عما نُقل هنا.

وفى القسم الثانى نرى الغزالى إنسانًا واقعيًا يتباهى بإيرانيته ويَعُدُّ المنهج الإيرانى الأسوة الحسنة للحياة المدنية، وهو وإن كان مسلمًا إلا أنه مسلم إيرانى، وإسلامه لم ينسخ كل جوانب ماضيه، وعلى الرغم من أن الدين القديم قد نُسخ بالدين الجديد، إلا أن هذا الدين الجديد - كما أظهر فقهاء السياسة - قد أيدَ أسلوب حكم الإيرانيين وسياستهم كأفضل نموذج للسياسة! وقد اكتمل النظام الشاهنشاهى لإيران بالدين الإسلامى!

وبالنظر فى القسم الثانى من «نصيحة الملوك» نجد أن النفوذ السياسى (القائم بالطبع على الاستبداد المبرر) يقع فى بؤرة الاهتمام، كما وَجدَ الدينُ والمصلحةُ فيه مكانهما الخاص فى العلاقة التى تربطهما بالنفوذ. الدين الصحيح هو قوام ثبات المُلك وديمومته، ومن مصلحة الحاكم وصاحب النفوذ أن يراعى جانب الناس.

يُعد القسم الثانى من «نصيحة الملوك» من أبرز نماذج كتب السياسة التى تقوم فى تشكيل النظام السياسى للعالم الإسلامى على نموذج النظام الشاهنشاهى الساسانى، والتى تهدف إلى تثبيت مثل هذا الوجه للسياسة وضمان دوامه كأفضل نظام سياسى.

أى: ذلك الوجه من السياسة الذى أُعتبر من مقتضيات الخلق، وقد عَدَّ (هذا الوجه) نفوذ الشاه أمرًا له جذوره فى المشيئة الإلهية، ذلك الشاه المختار من قِبَل خالق الدنيا - والذى تؤيد تجربة القوم العقلاء المتحضرين من الإيرانيين فاعليته وصحة شأنه، أى هؤلاء القوم الذين كانوا قد خلقوا الحضارة الكبيرة وأظهروا كفاءتهم للقيادة فى الأرض على مدى عدة قرون.

عمومًا، يختلف ما جاء فى هذا القسم من كتاب الغزالى مع جوهر فكره ومعتقداته واتجاهاته فى أعماله الأخرى.

ومع أن الغزالى كان من أهل الفكر والفلسفة، إلا أنه تصدى للفلاسفة دفاعًا عن الدين والشريعة، وكان يريد أن يُخضع الفكر أمام الحقيقة السامية للدين. وقد كان هو أيضًا كـ«حجة الإسلام» محور المذهب والشرع عند قطاع كبير من الأمة، وبعد طى فترة عصيبة من الأزمة الروحية، أشاح بوجهه عن الدنيا واقترح نوعًا من الزهد والورع والتقوى كطريق للوصول إلى باطن الحقيقة[٣٩] - التى تكون الشريعة هى ظاهرها - وقد سلك هو نفسه هذا الطريق، وبعد ذلك اعتبر الفقهاء: من علماء الدنيا، كما عد علمهم: من علوم الظاهر، ولم يغض نظره أبدًا عن مراعاة جانب الأدب بالنسبة للفقهاء الملتزمين بالحق. وقد وجه شديد نقده وشجبه صوب مُدَّعيى العلم ممن يخدعون المغلوبين على أمرهم.

شتان ما بين هذه الشخصية ذات النظرة الواقعية المعنية بشئون المطحونين، وبين الشخصية الأخرى؟

لقد صار اختلاف ظاهر هذا القسم من الكتاب مع أصل عقيدة الغزالى، رجل الشريعة الزاهد، ومع أسلوب حياته الدينية والاجتماعية والروحية، سببًا فى إثارة بعض الشكوك حول انتساب هذا القسم من الكتاب إلى الإمام الغزالى. يقوم الأستاذ المرحوم «همايى» فى مقدمة «نصيحة الملوك» بذكر القرائن التى تدل على عدم اتفاق موضوعات هذا القسم مع معتقدات الغزالى وشخصيته، ولكنه يذكر فى النهاية أنه ليس هناك سند قوى ودليل قاطع على عدم انتساب هذا القسم للغزالى، بل إن كل الشواهد التاريخية تدل على أن القسم الثانى من الكتاب بقلم الغزالى[٤٠].

وهم يقولون:

«من المسلَّم به أنه لم يكد يمر قرن منذ عصر الإمام أبى حامد الغزالى حتى كان كل كتاب «نصيحة الملوك» بقسميه، معروفًا أمام محققى التاريخ والأدب تحت اسم الغزالى كمؤلف له. وقد ترجم إلى اللغة العربية أيضًا تحت اسم «التبر المسبوك»، ومنذ

منتصف القرن السادس الهجري، زمن ترجمته إلى اللغة العربية وحتى اليوم، لم يُنْسب أحدٌ في أي مصدر، أي قسم من قسمي الكتاب إلى أحد آخر غير الإمام الغزالي، لا قولاً ولا كتابة[٤١].

عمومًا على الرغم من اختلاف موضوعات الكتاب مع شخصية مثالية داعية للإسلام ومتمسكة بالشرع مثل شخصية الغزالي، إلا أنه يمكن تبرير هذا الاختلاف على أساس نظرته الواقعية وذكائه، كما يلي:

أولاً: كان الغزالي يائسًا من استقرار الحكومة الدينية المطلوبة، وقد دفعه هذا اليأس إلى التسليم بصورة الواقع السياسي والاجتماعي لذلك العصر.

ثانيًا: وضَعَ عند المقارنة بين المصالح والمفاسد مبدأ ضرورة تقوية نفوذ مستبد ذلك العصر، الذي على الرغم من أنه كان جبارًا ولم يكن حكمه قائمًا على أساس من الموازين الصحيحة المطلوبة؛ ولكنه في النهاية سني وينحاز إلى الدين الإسلامي في روايته السنية ضد معارضي الإسلام والفرق الإسلامية المعارضة أيضًا. وقد رأى الغزالي الذي كان قلقًا من اشتداد ساعد المذاهب الشيعية، أن الدفاع عن مثل هذه الحكومة واجبٌ خاصّ.

ثالثًا: كانت نار الفتن قد اشتعلت إلى حدّ ما في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وكان الغزالي يظن أن نفوذًا كبيرًا ومستقرًا بمقدوره أن يخمد هذه النار وأن يعيد الطمأنينة والاستقرار إلى المجتمع الإسلامي. أي أن مشكلته الكبرى لم تكن الظلم، بل الفوضى والاضطرابات، واعتبر أن النفوذ هو الأصل في قمع الفتن والاضطرابات - ولاسيما مع الأخذ في الاعتبار أن مثيري الفتن كانوا أحيانًا من الشيعة أو الخوارج - حتى لو أدى الأمر إلى وقوع الظلم بسبب هذا النفوذ. وقد تصدى الغزالي - الذي رأى أن أفضل مظهر القوة قد تمثل في عصر ازدهار السياسة الساسانية - بواقعية لتبرير مثل هذه السياسة والتوفيق بينها وبين الإسلام.

والاحتمال الآخر هو أن «الغزالي» قد فكر في مصلحته الشخصية مع عدم اعتقاده بما قاله، ولكنه بناء على رغبة الملك وتصميمه، فقد حاول أن يكتب الموضوع بما

يتفق مع رغبة الملك وبما يضمن له النجاة من غضبه. بيد أن الجزء الأول من الكتاب لاشك أنه للغزالي. وقد جاء نفس موضوعه في «كيمياء السعادة»، ويتفق مضمون الموضوعات في هذا الجزء مع ما جاء في سائر أعماله. ومحور البحث فيه، هو أيضًا شخص الحاكم، وقد قَبلت واقعية النفوذ على ما هو عليه كمبدأ، دون أن يبحث في ماهية هذا النفوذ ومشروعيته وأحقيته؛ وذلك لأن الغزالي أيضًا كان ممن يرون أن المجال لا يتسع للمناقشة، حيث كانوا يعدون الواقع السياسي أيضًا مثل سائر الوقائع الوجودية ومثل الكائنات من حيث خروجها عن حيز إرادة الإنسان واختياره، بحيث أن كل ما يمكن أن يصدر عن الإنسان في مواجهته، هو المعرفة به فقط كمصداق وشاهد على القضاء الإلهي، وهو لم ير في عصر سيطرة الاستبداد الأعمى أية فائدة من البحث في شأن الاستبداد.

على أي حال كان ما تحقق على يديه يمثل محاولة لتوجيه نفوذ الحاكم إلى طريق العقل وسبيل الشرع، وكبح جماح الواقع بالتخفيف من حدة سيطرته القهرية بقدر الإمكان.

يخاطب الغزالي في هذا الجزء من الكتاب ملك الشرق (ومن الجائز ملك الشرق والغرب)[٤٢] ويقصد به على ما يبدو في الصورة الأولى السلطان «سنجر»، وفي الصورة الثانية، «ملكشاه» السلجوقي الذي كان ملكًا في هذا العصر. ويبدأ الكلام في هذا الجزء باحتقار الدنيا والنفوذ الدنيوي، ويحذر السلطان من أن يبيع آخرته الخالدة بدنياه الفانية، ويعد طريق التحرر؛ في قوة الإيمان الذي هو أصل السعادة في رأيه.

بعد ذلك يحصي ويعدد أصول الإيمان والعلم الذي مركزه القلب، ثم يتحدث إجمالاً عن وجود الحق تعالى وقدرته، ويختتم كلامه في هذا القسم بذكر اليوم الآخر وضرورة تذكر مقام الأنبياء ومكانتهم، ولاسيما خاتم الأنبياء ﷺ[٤٣]. وبعد بيان الأصول يحين الدور للحديث عن فروع الإيمان ويشرح العدل في عشرة أقسام ويورد لكل قسم من الأقسام شاهدًا أو عدة شواهد من الدين والتاريخ الإسلامي[٤٤]. بعد ذلك، يقول: إن شجرة الإيمان وجذورها إنما تُروى من منبعين للعلم: المنبع الأول معرفة الدنيا وعلاقة الإنسان بها، والمنبع الآخر معرفة النَّفْس الأخير وذكر الموت[٤٥].

والغزالي في هذا الكتاب يقف موقف المعلم الناصح الذي يسعى عن طريق تذكير ذوي النفوذ بعلاقتهم بواقع الحياة وتخويفهم من النفوذ الإلهي الخالد واليوم الآخر، ويسعى لدفعهم نحو تحري العدل مع الناس، كما يسعى إلى التخفيف من حدة استبدادهم، وهو ما يستطيع كل زاهد ورع تحرر من الدنيا أن يقوم به، وقد لجأ الغزالي - المتصوف حينئذ - إلى طوس منزويًا، وترك الدنيا لأهلها وللمتمتعين بها، وقصر جهده على تهذيب النفس والرياضة الروحية وتنشئة المريدين الورعين، وكان يسعى إلى التقليل من فرط إقبال الملك والأمير على الدنيا ورغباتهما فيها، متوسلاً بتقديم النصائح.

يُعَدُّ الغزالي في هذا القسم من الكتاب متصوفًا أكثر منه عالمًا بعلم الظاهر للدين والشريعة، وهو يوضح هذا الأمر جيدًا في الأصل (المبدأ) الثاني من أصول العدل. وهو يقول في هذا الأصل إن الملك والحاكم ينبغي أن يتعطشا دومًا لزيارة علماء الدين والاستماع إلى نصائحهم ومواعظهم، وأن يتجنبا دومًا زيارة العلماء المنافقين الانتهازيين لهم. ولكن ما يلفت النظر أنه يختار بعض النماذج من علماء الدين، الذين ينبغي على الملك التوجه إليهم يختارهم عمدًا حتى من بين الزهاد والصوفية المشهورين مثل: شقيق البلخي، فضيل بن عياض و ....، وقد اكتفى في المواضع الأخرى بنقل أحد الموضوعات عن أحد الزهاد أو العظماء(٤٦).

أحال الغزالي في نفس هذا الكتاب القارئ إلى كتاب «إحياء علوم الدين» لإدراك المزيد من التفاصيل.

يُعد الغزالي في هذا القسم من كتاب «نصيحة الملوك» عالمًا دينيًا ومسلمًا زاهدًا نزيهًا، على أن أكبر مسعى له تمثل في حثه الحاكم صاحب النفوذ على تذكر الآخرة والمعاد وقدرة الله، فهو يثير فيه الشوق إلى الرفق والعدل وتحقيق ما فيه الخير للناس، ولا يخرج نطاق بحثه عن النطاق الروحي للدين والتاريخ الإسلامي. ولكن نفس هذا القسم، يشهد أيضًا على صحة ما ذهبنا إليه؛ وهو أن مفكرينا السابقين عجزت عقولهم عن التوصل إلى صورة سياسية أخرى غير صورة الاستبداد، وكأنهم كانوا يعدونه المصير المحتوم للإنسان.

مصادر المؤلف وتعليقات المترجم للمبحث الخامس

(١) «عُرف البحث في الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية أو الأصول الدينية الكلية للإسلام باسم «علم الكلام» أو «أصول الدين» أو «الفقه الأكبر» أو «علم التوحيد» أو «علم العقائد الإسلامية». (د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩١م، ص١٣، المترجم). ويميز أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ) بين هذا العلم وبين الفقه، قائلا: «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها، وهذا ينقسم إلى جزئين أيضًا: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال، وهي غير الفقه: لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلَّمة ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً، من غير أن يستنبط منها أشياء أخر». (إحصاء العلوم لأبي نصر الفارابي، تقديم وشرح وتبويب د. علي بو ملحم بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى، ص٨٦، ٨٧. المترجم) ويذكر د. علي بو ملحم (في نفس المصدر، ص٨٦) أن علم الكلام هو عبارة عن «الجدل حول العقائد الدينية ولاسيما أصول الدين كالله وصفاته وأفعاله وخلق العالم، وقد عرفه ابن خلدون بقوله: هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة» (المترجم).

(٢) «الإمامة» هي الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا، وعند المتكلمين هي خلافة رسول الله ﷺ في إقامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب اتّباعه على كافة الأمة، والجمهور على أن مَن هو أهل للإمامة ويستحقها، هو المجتهد في الأصول والفروع، الشجاع، ذو الرأي، العدل العاقل، البالغ الذكر الحر. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٩٨، المترجم). والإمامة أصلٌ في المذهب الشيعي، وتُعد الإمامة، بمعنى خلافة الرسول ﷺ من القضايا التي أثارت الخلاف الشديد بين المسلمين فيما يتعلق بالمسائل الدينية؛ لما لها من جانب سياسي. (لغت نامه دهخدا) جلد دوم - ١٣٧٢هـ. ش - تهران، ص٢٨٣١، المترجم).

(٣) الحروب الصليبية: حملات عسكرية قام بها مسيحيّو الغرب في القرون الوسطى للاستيلاء على الأراضي المقدسة ١٠٩٦ - ١٢٩١. تُقسم إلى ٨ حملات. انتهت بانتصار المماليك وطرد الصليبيين. (المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٤٨ (المترجم).

(٤) «الطاهريون»: هم إحدى الأسر الإيرانية التي أسست استقلال إيران بعد الفتح العربي لها، وقد حكمت دولتهم الإيرانية من عام ٢٠٥ حتى عام ٢٥٩ في خراسان، وكان مؤسس

هذه الدولة هو طاهر بن الحسين الملقب بـ«ذي اليمينين». (لغت نامه دهخدا، جلدنهم، بهار ١٣٧٣، ص١٨٥١٣، المترجم) - «الصفاريون» أو آل الليث: اسم سلسلة من ملوك إيران حكمت القسم الشرقي من إيران، حوالي نصف قرن، ويأتي يعقوب بن الليث على رأس هذه الأسرة (نفس المصدر - المترجم) «السامانيون» اسم مجموعة من السلاطين الإيرانيين الذين حكموا في خراسان وما وراء النهر وكرمان وجرجان والري وطبرستان حتى حدود إصفهان، وبلغت مدة حكمهم ١٠٢ عام وعشرة أيام (نفس المصدر، المترجم) - بدأ حكم الغزنويين في أواخر عهد السامانيين، وعلى إثر سيطرة الغلمان الأتراك على مقاليد الحكم وظهور الخلافات بين الأمراء والوزراء وصغر سن الملوك وممارسات «آل بويه» في خراسان، فلت زمام الحكم من أيدي السامانيين، وقام «الب تجين» أحد غلمان السامانيين بتشكيل هذه الحكومة في غزنة عام ٣٥١هـ.ق... إلخ. (انظر، نفس المصدر. المترجم).

(٥) در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در إيران، سيد جواد طباطبائي، دفتر مطالعات سياسي، سال ١٣٦٧، ص٢.

(٦) سير الملوك، خواجه نظام الملك، به اهتمام هيوبرت دارك، بنكاه ترجمة ونشر كتاب، سال ١٣٥٥، فصل أول، ص١١١.

(٧) نفس المصدر، ص١١-١٢.

(٨) تجارب الأمم، ترجمة فارسي، ج١، ص١١٤

(٩) نامه تنر به كشنسب، به تصحيح مجتبى مينوى، شركت سهامي انتشارات خوارزمي، جاب دوم، سال ١٣٥٦، ديباجة، ص ص١٨، ١٩، ٣٦.

(١٠) سير الملوك، ص٥١.

(١١) نفس المصدر، ص٣.

(١٢) نفس الموضع من نفس المصدر.

(١٣) نفس الموضع من نفس المصدر.

(١٤) نصيحة الملوك، ص٨٣.

(١٥) نفس المصدر. ص٨٤-٨٩.

(١٦) نفس المصدر، ص٩٦.

(١٧) نفس الموضع من نفس المصدر.

(١٨) نامه تنسر، ص٣.

(١٩) تجارب الأمم، ترجمة فارسي، ص١١٦.

(٢٠) سير الملوك، ص٨٠.

(٢١) نصيحة الملوك، ص١٠٦.

(٢٢) نصيحة الملوك. ص٩٨-٩٩

(٢٣) نفس المصدر، ص١٦٩.

(٢٤) آل بويه: أسرة إيرانية العنصر عُرفت بالديالمة. حكمت هذه الأسرة من عام ٣٢٠ حتى عام ٤٤٨هـ في جنوب إيران وفي العراق. إن مؤسسي هذه الدولة هم علي عماد الدولة من أمراء «مرداويج بن زيار» و«حسن ركن الدولة» و«أحمد معز الدولة» من أبناء «البويهيين الديالمة». (لغت نامه دهخدا، جلد أول، پاتيز ١٣٧٢، ص١٤٠، المترجم).

(٢٥) سير الملوك، ص٨٠

(٢٦) نفس المصدر، ص١٢٩.

(٢٧) نفس المصدر، ص٢٤٣.

(٢٨) نفس المصدر، ص٨٠.

(٢٩) نفس المصدر، ص٢٥٤.

(٣٠) نفس الموضع من نفس المصدر.

(٣١) نفس المصدر، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٣٢) نفس المصدر، ص٢٧٦-٢٧٧.

(٣٣) نفس المصدر، ص٢٧٧.

ظهر «مزدك» في عهد الملك الفارسي الساساني «قباذ بن فيروز أبي أنوشيروان العادل»، وقد ادَّعى النبوة وأباح شيوع المال والنساء بين الناس، ومن الجائز أنه أول (أو من أوائل) من دعوا إلى الشيوعية في تاريخ البشرية، وقد اعتنق الملك في البداية دعوته، كما استجاب له الكثير من الناس، حتى أصبحوا خطرًا يهدد إيران، في حالة رجوع الملك عن استجابته لهذه الدعوة. أما «أنوشيروان» (ابن الملك) فكان رافضًالهذه الدعوة حتى أنه أرسل في طلب موبذ من فارس؛ ليوضح له بطلان دعوة مزدك وكذب نبوته.

ومما لفت نظرنا في الحديث الذي وجهه الموبذ الفارسي إلى الملك، أن هذا الموبذ قد أخبر الملك بصفات النبي الحق من خلال معرفته بعلم الهيئة والنجوم، وكانت هذه الصفات تشير إلى سيدنا رسول الله ﷺ، يقول الموبذ للملك: أيها الملك لقد تورط مزدك هذا في الخطأ، وهو يدري من علم النجوم شيئًا يسيرًا، غير أن أحكامه جاءت خاطئة، فثمة دليل على أن رجلاً يظهر ويقول أنه نبي ويأتي بكتاب ويُظهر العديد من المعجزات ويدعو الناس إلى عبادة الله بدين حنيف يُبطل به المجوسية وكل الأديان الأخرى، ويدعو إلى الجنة ويخوف بالنار ويوعد، ويرعى الحرمات وصيانة أموال الناس بحكم الشريعة، ويوالي جبريل ويهدم بيوت النار ومعابد الأوثان، وينتشر دينه في أرجاء الأرض جميعًا، ويبقى إلى يوم القيامة، وتشهد السماوات بنبوته. ولقد تمنى مزدك أن يكون ذلك الرجل، وذلك النبي لن يكون أعجميًا ومزدك أعجمي، وذلك النبي ينهي الناس عن عبادة النار وينكر «زرادشت»، ومزدك مازال يقتدي بزرادشت ويأمر الناس بعبادة النار. وذلك النبي لن يأذن لرجل في أن يقرب امرأة رجل آخر، ولا أن يأخذ حبة من مال غيره بالباطل، ويأمر بقطع اليد في درهم واحد بغير حق، ومزدك يبيح أموال الناس ونساءهم، وذلك النبي

يتزل عليه الوحي من السماء ويتلقى الكلمات عن جبريل، وهذا (مزدك) يتلقى عن النار؛ فلا أصل لمذهبه». (انظر. سياست نامه: خواجه نظام المُلك، بتصحيح عباس إقبال - چاپخانة مجلس ١٣٢٠، ص٢٢٥-٢٧٥.

انظر أيضًا: نفس المصدر الترجمة العربية للدكتور السيد محمد العزاوي، القاهرة ١٩٧٥م، ص٢٤١، ٢٤٢)

وانتهى الأمر بأن أمر «أنوشيروان» - بالاتفاق مع أبيه - ثلاثمائة رجل معهم فؤوسهم أن يحفروا في إحدى الساحات اثنتي عشرة ألف حفرة (بقدر عدد أتباع مزدك)، ثم سلّح أربعمائة فارس وأمرهم بتعرية كل من يبعثهم له من الرجال (أتباع مزدك) وجعل هامة الرجل منهم في الحفرة حتى خاصرته وجعل ساقيه في الهواء ثم أمرُ بإهالة التراب عليه... وقد تم ذلك بالفعل... إلخ.

وقد قسّم «أنوشيروان» أموال أتباع مزدك على الفقراء والمساكين. انظر. يوزف ويسهوفر: إيران باستان، ترجمة مرتضى ثاقب فر، چاپ دوم ١٣٧٧، تهران، ص٢١٥، (المترجم). انظر أيضًا: مرتضى مطهرى: خدمات متقابل إسلام وإيران، چاپ بيست وششم ١٣٧٧، تهران، ص١٤٨. المترجم.

(٣٤) نصيحة الملوك، ص١٠٦.

(٣٥) سير الملوك، ص٣٠-٣١.

(٣٦) نصيحة الملوك، ص١٧٥.

(٣٧) كان ملوك إيران يقولون على الدوام إن الوزير هو من يُنظم أمورنا، وهو لساننا الذي نتحدث به، وهو آلة الحرب التي نقضي بها على أعدائنا. الوزير جامع للعلوم وينبغي أن يكون موسوعة علمية وخزانة للحكايات والقصص والخبرات، بحيث يكون مستعداً للإجابة على الاستفسارات التي تَعن للملك.

(كلمان هوار. إيران وتمدنا إيراني: ترجمة حسن انوشه، تهران ١٣٧٥، ص١٦٥، المترجم).

وقد جاء في «باب حث السلطان والقاضي وغيرهما من ولاة الأمور على اتخاذ وزير صالح وتحذيرهم من قرناء السوء والقبول منهم»:

قال الله تعالي: ﴿ **الأخِلاَّءُ يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين** ﴾. [سورة الزخرف - آية ٦٧].

نفس المصدر، ص١٨٣.

فيما يتعلق بتأثر الخلفاء العباسيين بالنظام الشاهنشاهي وأخذهم عنهم يمكن القول: كان منصب «الوزير الأعظم» الذي كان لدى العباسيين يمثل تقليداً لنظيره عند الساسانيين.

(كلمان هوار: إيران وتمدن إيراني، ترجمة حسن أنوشه، تهران ١٣٧٥، ص١٦٥. المترجم).

(٣٨) نفس المصدر، ص١٨٣-١٨٤.

(٣٩) جاء عن الغزالي ما يلي:

«وآراء الإمام الغزالي (١٠٥٩-١١١١م) بالغة الأهمية، فهو الصوفي - الفيلسوف العظيم من بين صوفية المسلمين». وهو فيما يبدو لي فيلسوف أكثر منه متصوفًا».

(ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم/ أ. د. إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة ١٩٩٩م، ص٢٨١، المترجم).

(٤٠) نفس المصدر، مقدمة، ص٨٣.

(٤١) نفس المصدر، ص٨٢-٨٣.

(٤٢) نفس المصدر، ص١.

(٤٣) نفس المصدر، ص٥-١٣.

(٤٤) نفس المصدر، ص١٣-٥١.

(٤٥) نفس المصدر، ص٥٤-٧٩.

(٤٦) نفس المصدر، ص٢٧-٣٦.

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث الخامس(*)

ويدور البحث فيه تحت العنوان الجانبي «خواجه نظام الملك والغزالي» حول العديد من النقاط نعرض لها فيما يلي:

- بوفاة الفارابي، اتجه التأمل الفلسفي إلى الأفول، ومال التعقل الفلسفي إلى الفلسفة النظرية، في فكر قلة من الرجال، ونسيت الحكمة العملية إلى حد ما. زادت البحوث الكلامية في أمر الإمامة على أثر الأزمة التي عمت أرجاء واسعة من الأرض تحت سلطة الإسلام، وفي صورة صراعات مستمرة من أجل النفوذ، وتحولت هذه البيئة إلى بيئة غير آمنة.
- كان الدين هو محور الفكر والحياة في هذا العصر.
- كان قلق أصحاب النفوذ في هذا العصر من خطر غير المسلمين الخارجي أقل من قلقهم من الخطر الذي كان يتهددهم من داخل العالم الإسلامي.
- قضى الاستبداد المتفشي في عالم الإسلام منذ عصر الأمويين، على مجال التفكير في شأن السياسة، ولهذا السبب أغلق طريق مؤسس الفلسفة الإسلامية في ساحة الفكر السياسي على نحو سريع للغاية، وبالتالي تجنب المتأملون والمفكرون النظر في السياسة، بل واعتبر بعضهم أن النظر في أمور الدنيا من الأشياء المنبوذة، وثمة آخرون قاموا بتبرير الواقع الموجود ودفعه نحو النموذج محل اهتمامهم، وهو النظام الشاهنشاهي بدلاً من التصدي لشرح ماهية السياسة.
- يرى الكاتب أن الاستبداد الذي حمى نفسه بصبغة دينية يمثل أبرز ظاهرة مريرة في عالم الإسلام.
- في ذروة هذه الأزمة دون أول كتاب في السياسة «سياست نامه» في عالم الإسلام.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعي.

- محور النظام وأساس المجتمع في كتب السياسة هو النفوذ المصحوب بالقوة.
- لا ينبغي أن ننسى علماء الدين الذين لم يخضعوا للحكام الجبارين.
- الماوردي فتح الطريق لمن اعتبروا القوة والدين والقهر المؤدي إلى الانتصار أساسًا لشرعية النفوذ، وعدوا طاعة صاحب مثل هذا النفوذ من طاعة الله ورسوله ﷺ.
- دونت كتب السياسة بعد أن تم تبرير النفوذ المتسلط من وجهة نظر الفقه والشريعة، ومن ناحية أخرى اتخذت خطوات من أجل إبراز النظام الشاهنشاهي الساساني بصفته القدوة الحسنة للحكومة المنشودة.
- كُتّاب السياسة من المسلمين يقعون تحت تأثير الرؤية السياسية للإيرانيين قبل الإسلام، وكان أهم مصدر لديهم هو كتاب النصيحة لـ«أردشير بابكان» مؤسس الأسرة الساسانية.
- يحاول الغزالي في كتابه نصيحة الملوك أن يصبغ السيرة السياسية الإيرانية والنظام الشاهنشاهي الإيراني بالصبغة الإسلامية.
- يرى الغزالي أنه يجب طاعة الملك حتى لو كان ظالمًا لأن.. ولكن العدل أساس الملك!!!
- الملك في كتاب السياسة مسئول، ولكن ليس أمام الناس بل أمام الله.
- «نظام الملك الطوسي» هو رائد كتاب السياسة في العالم الإسلامي الذين وفقوا بين نظرية سياسة النظام الشاهنشاهي الإيراني والرؤية التي اتفقت مع الساحة الإسلامية المجتمع.
- الغزالي يعود بجذور النظام الشاهنشاهي للإيرانيين إلى بداية التاريخ.
- الاضطرابات الداخلية كانت أشد ما يقلق «خواجه» والغزالي، ولاسيما أن أولهما كان على رأس السياسة، وكان من الطبيعي أن يكون أي نوع من الخطر يهدد نفوذ الحاكم أمرًا له أهميته.
- تردد فكر المفكر المسلم بين أسلوب الحكم المشرق الذي مورس في صدر الإسلام من ناحية، وبين الأسلوب الذي اختاره الخلفاء الأمويون والعباسيون (حيث

مالوا إلى السلطنة والحكم) من ناحية أخرى، ثم طريق حكم الأمراء والحكام المستبدين من بعدهم.

- في القسم الثاني من الكتاب، نرى الغزالي إنسانًا واقعيًا يتباهى بإيرانيته، ويعد المنهج الإيراني الأسوة الحسنة للحياة المدنية، وإن كان مسلمًا، إلا أنه مسلم إيراني، وإسلامه لم ينسخ كل جوانب ماضيه، وعلى الرغم من أن الدين القديم قد نسخ بالدين الجديد، إلا أن هذا الدين الجديد قد أيد أسلوب حكم الإيرانيين وسياساتهم كأفضل نموذج للسياسة!

- اختلاف ظاهر القسم الثاني من كتاب «نصيحة الملوك» مع أصل عقيدة الغزالي رجل الشريعة الزاهد ومع أسلوب حياته الدينية والاجتماعية والروحية.

- مشكلة الغزالي الكبرى لم تكن هي الظلم؛ بل الفوضى، وهو يبيح وقوع بعض الظلم في مقابل إخماد نار الفتن على يد النفوذ القوي.

- ما تحقق على يد الغزالي كان يمثل محاولة لتوجيه نفوذ الحاكم إلى طريق العقل وسبيل الشرع، وكبح جماح الواقع بالتخفيف من حدة سيطرة القهر بقدر الإمكان.

- يعد الغزالي طريق التحرر في قوة الإيمان الذي هو أصل السعادة في رأيه.

- الغزالي في كتاب «نصيحة الملوك» يقف موقف المعلم الناصح الذي يسعى عن طريق تذكير ذوي النفوذ بعلاقتهم بواقع الحياة وتخويفهم من النفوذ الإلهي الخالد واليوم الآخر. ويسعى للتخفيف من حدة استبدادهم.

* * *

المبحث السادس

الهروب من قدر السياسة إلى تدبير العقل

ابن باجه (المتوفى ٥٣٣ هـ.ق)

تميزت السياسة في جميع أنحاء العالم الإسلامي بماهية واحدة على الرغم من الاختلافات الظاهرة والخصومات والصراعات المستمرة بين السياسيين وذوي النفوذ. وكان الفكر السياسي متناسبًا مع الواقع السياسي، كما كان الأمر المشترك بين أكثر من فكروا في أمر السياسة، بشكل أو بآخر (فيما عدا الفارابي) هو قبول السياسات الموجودة كواقع تخرج حتميته عن إرادة الإنسان ومشيئته، حيث ربطت اليد العليا كل شيء بإرادة النفوذ المسلط على العصر.

لم يكن رد الفعل واحدًا لدى أهل الفكر والتأمل إزاء هذا التفكير: إذ تصدى بعضهم لتطهير الواقع وتوجيهه، كما تخلى بعضهم عن واجب العمل السياسي في كل صوره وأشكاله برفض موضوع السياسة، أي الدنيا. والبعض الآخر أيضًا عَهِدَ بأمر السياسة إلى السياسيين منصرفًا إلى التعمق في الميتافيزيقية العقلية (على الرغم من أن بعضهم قد أُوثِق بالممارسات السياسية لعصره بوضع حدود عملية بين النظرية والتطبيق) وحصر الفلسفة العملية في الأخلاق الفردية. وفي الواقع تجنبت المجموعتان الأخيرتان التأمل في أمر السياسة، وتميز الفكر السياسي لديهم بالنظرة الواقعية، حيث تصدوا بنظرة سلبية لتبرير السياسة الجارية أو تعديلها - في أضيق الحدود - في بعض الأحيان. وبالطبع يخرج تناول أفكارهم جميعًا، وهم الذين كانت لهم أفكارهم وأعمالهم بشكل ما في السياسة، عن المقال الضيق لبحثنا. وليس غرضنا جمع تاريخ الفكر السياسي للمسلمين، فضلاً عن أن جولتنا سوف تحقق النتيجة المرجوة دون التعرض لكل الأعمال السياسية وفكر أصحابها؛ لأن هدفنا هو العثور على الأنواع الأصلية للفكر السياسي للمسلمين وتوضيحها (بعد عهد خلافة الراشدين حتى بداية

التاريخ المعاصر) وقد اكتفى فى هذا الموضوع بذكر أبرز ممثلى كل نوع من أنواع الفكر، وقد تجنبنا تناول أعمال مقلدى المقالات السياسية من السابقين، حيث لم تتميز أعمالهم إلا بالتكرار الممل، وتَمَثّلَ أكثر ما وصلوا إليه من إبداع فى التقاط الآراء الوسطية والتصرف فى الجزئيات أحيانًا، والرأى عندى أن الوضع السياسى والفكر السياسى فى شرق العالم الإسلامى وغربه كانا على وتيرة واحدة إلى حد ما.

يتعلق ما تم توضيحه حتى الآن بالقسمين: الأوسط، والشرقى من العالم الإسلامى القديم؛ ولكن لا تفوتنا الإشارة إلى تألق صورة الحضارة الإسلامية فى الغرب أيضًا. فنجد - على سبيل المثال - فى مجال الفكر الاجتماعى والسياسى عظيمًا مثل ابن خلدون، الذى لم يكن بلا نظير فى الغرب فقط، بل فى كل تاريخ الفكر الإسلامى.

وننهى بحثنا الحالى بالإشارة إلى الفكر السياسى لاثنين من مشاهير الغرب الإسلامى فى ساحة العلم والفكر، وينبغى اعتبار هذه الجولة هى الخطوة الأولى فى الوادى الوعر للتفكر السياسى للمسلمين، ولو أسفرت هذه المحاولات المتواضعة عن فتح الطريق أمام المتأملين والمفكرين فى ساحة الفكر السياسى لهذه الناحية من العالم، لكان فى ذلك ما يرضى صاحب هذا العمل.

قيل سابقًا: إنه بعد الفارابى، تاه الفكر الفلسفى فى واد فسيح غامض ملىء بالأسرار الميتافيزيقية العقلية والمعنوية، وخرجت الفلسفة المدنية والفكر السياسى - عمليًا - من ساحة تأمل الفلاسفة المسلمين، و«ابن باجه» هو الفيلسوف الذى بيّن وشرح بعقل وذكاء - فى عصر امتناع التأمل الفلسفى فى السياسة، واليأس من تغير ماهية سياسة المستبد - طريق الخلاص من الفلسفة العملية والتوغل فى الفلسفة النظرية والغرق فى الميتافيزيقية العقلية التى تُعد من الخصائص المميزة فى مسيرة الفلسفة فى العالم الإسلامى. بعبارة أخرى يمكن العثور فى رأى «ابن باجه» على شرح للطريق الذى طواه عظماء الفلسفة الإسلامية فضلاً عن المشائين والإشراقيين وفى النهاية الحكمة المتعالية.

توفى «ابن باجه»، أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ التجيبى، الفيلسوف العالم السياسى الأندلسى عام ٥٣٣ هـ.ق فى مدينة «فاس» بمراكش. وقد ولد فى سرقسطة (ساراجوزا) وليس لدينا خبر واضح عن تاريخ ميلاده، روى «ابن أصيبعة» أنه مات فى

شبابه. ومن المحتمل أن يكون قد ولد فى حوالى عام ٤٧٨، أى أنه كان معاصرًا لنهاية عصر أبى عامر يوسف بن أحمد الأول ابن هود الملقب «بالمؤتمن» الذى كان من ملوك الطوائف فى الأندلس. كما كان معاصرًا لموته. شهد «ابن باجه» فى حياته عصر الاضطراب السياسى للأندلس بعد تفكك الخلافة الأموية. أى أنه عاش فى عهد سيادة ملوك الطوائف(١).

وكما أشير سابقًا فإن «عبدالرحمن بن معاوية بن هشام» الأموى قد دخل الأندلس عام ١٣٨هـ وأسس الخلافة الأموية الثانية بعد هزيمة «يوسف فهرى» والى العباسيين فى الأندلس، وقد انتهت خلافة الأمويين فى الأندلس عام ٤٢٧هـ.ق. بموت هشام الملقب المعتمد بالله، وتولى حكم هذه البلاد بعد ذلك ملوك الطوائف(٢) فى هذه الأثناء كان «المرابطون» يحكمون فى شمال أفريقيا، وقد انتصر «يوسف بن تاشفين» أشهر ملوك هذه الأسرة ومؤسس مدينة مراكش على جيوش «الفونس» السادس ملك «الأراجونيين» الذى كان قد اقترب من «سرقسطة»، وذلك عندما زحف (تاشفين) بجيوشه على الأندلس التى كانت محلاً لهجوم المسيحيين. وقضى على ملوك الطوائف حوالى عام ٤٨٩، ولكنه عهد «بسرقسطة» إلى أبى جعفر أحمد الثانى الملقب «بالمستعين بالله بن أبى عامر يوسف أحمد» حيث كانت حائلاً بينه وبين أراضى المسيحيين. قُتل «المستعين» عام ٥٠٣ فى قتاله ضد المسيحيين، وخلفه على العرش ابنه أبو مروان عبدالملك بن أحمد الملقب بـ«عماد الدولة».

واجه «عماد الدولة» - الذى كان قد عين الجنود المسيحيين فى جيشه - ثورة داخلية. وأرسل «على بن يوسف تاشفين» (المتوفى عام ٥٣٧) الذى كان قد خلف أباه على العرش «محمد بن الحاج» على رأس جيش إلى سرقسطة، ولاذ عماد الدولة منه بالفرار، واحتمى فى قلعة «روطة» القوية، وظل بها حتى نهاية عمره عام ٥٢٤. وبعد «ابن الحاج»، صار «ابن تفلويت» (زوج أخت على بن يوسف تاشفين) حاكمًا على سرقسطة وبسط هيمنة المرابطين على هذه المنطقة تسع سنوات(٣).

عين «ابن تفلويت»، «ابن باجه» وزيرًا له، وعندما أرسله إلى «عماد الدولة» فى القلعة، قبض عليه الأخير وأودعه السجن، ولكن بعد تحرره لم يعد إلى «سرقسطة» بل توجه إلى بلنسيه (فالنسيا) وسرعان ما سقطت «سرقسطة» فى أيدى المسيحيين.

غادر ابن باجه «بلنسيه» إلى «المغرب»، ولكنه أثناء سفره وصل إلى مدينة «شاطبه» التي كان يحكمها حينئذ «أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين». ومن الجائز أن «ابن باجه» قد أُلقي في السجن بسبب اعتراض أهل الشرع على أفكاره الفلسفية، ولكن أُطلق سراحه بعد فترة، ويقال إنه تقلد منصب الوزارة أيضًا لدى «يحيى بن أبي بكر بن يوسف تاشفين المرابطي» حتى توفي في رمضان ٥٣٣هـ.ق. في مدينة فاس. ومن المعروف أنه قُتل بالسم[٤]. ويتضح هذا الأمر في بيتين من الشعر نظمهما «ابن الإمام» من تلامذة ابن باجه في موت أستاذه، حيث قال مرتجلاً:

ياحضرة المُلك ما أشهاك لي وطنًا
لولا ضروب بلاء فيك مصبوب

ماء زعاق وجوٌ كُلُّه كَدِرٌ
وآكلة من بذنجان ابن معتوب

و«ابن معتوب» هو خادم «أبي العلاء بن زهر الطبيب الصقلي»، الذي كان من آل أعداء ابن باجه، ومن المحتمل أن «ابن زهر» قد حرض خادمه على أن يقتل «ابن باجه» بالباذنجان المسمم.

كان هناك أيضًا من عارض بشدة «ابن باجه» ومعتقداته وأفكاره، يمكن أن نذكر من بينهم: «الفتح بن خاقان» الذي وجه إليه اللوم والنقد في كتابيَ «قلائد العقبان» و«المطمح» وانتقده نقدًا شديدًا ووصفه بالزندقة والإلحاد وإنكار المعاد[٥].

على أي حال لم تهدأ قناة الثورات والصراعات والمذابح والاستبداد أيضًا في شمال أفريقيا والأندلس في ذلك العصر، بحيث لم تكن أقل مما هي عليه في وسط العالم الإسلامي وشرقه. على سبيل المثال: دب الضعف في الدولة الفاطمية ـ التي وصلت في عصر العزيز إلى أوج عظمتها ـ بموته عام ٣٦٨ قبل أن يولد «ابن باجه»، واستمر هذا الضعف والاضطرابات التي نشأت عنه حتى عام ٥٥٧هـ.ق. حيث أعلن «صلاح الدين الأيوبي» نهاية الخلافة الفاطمية. وضاعفت الحروب الصليبية أيضًا من حدة المشكلة، كما ضاعفت من قلق الناس ويأسهم واضطراب الأوضاع. في مثل هذه الظروف وفي تلك الساحة عاش ابن باجه وأعرب عن أفكاره.

لقد اعتبر «ابن باجه» أول فيلسوف في الأندلس فتح الطريق أمام عظماء مثل «ابن طفيل» و«ابن رشد» و«ابن خلدون»[٦].

لقد حَشّى (عمل لها حواش) هذا العالم كتابات أرسطو، والفارابي. وبقيت له أيضًا بعض الأعمال. من أهمها عمله الذي لم يكتمل «تدبير المتوحد». إنه بمثابة أرسطو الذي كان يفكر في رواق الفلسفة المشائية. وهو لا يخفى في كتاب «تدبير المتوحد» تأثره بكتب أرسطو، من ذلك: «أخلاق نيكوماخوس». وذلك على الرغم من أنه يميل في السياسة ـ شأنه شأن الفارابي ـ أكثر، إلى أفلاطون الذي استند «ابن باجه» عدة مرات إلى أفكاره، كما في استناده إلى كتاب أفلاطون في موضوع السياسة الذي يسميه (أفلاطون) السياسة المدنية. ويؤيد عملَه العظيم «تدبير المتوحد» ما ذهبنا إليه.

الاعتزال: سمٌّ ناقعٌ

و«تدبير المتوحد» هو عمل الفيلسوف الذي يعد السياسة أصلاً من الأصول ويعد الإنسان مدنيًا بالطبع، وحتى حين يقترح بعد ذلك على «المتوحد» اعتزال[٧] بعض المدن الفاسدة وأهلها، أو مغادرتها، فهو يؤكد في نفس الوقت على الطبع المدني للإنسان. وهو يَعُدُّ «الاعتزال» أمرًا غير مقبول في ذاته، ولكنه يعتقد أنه ممن الممكن أن يكون أيضًا أمرًا طيبًا في ظل الظروف السيئة، شأنه في ذلك شأن الخبز واللحم اللذين هما من الأطعمة المفيدة، والترياق والحنظل اللذين هما من السموم في الحالات الطبيعية. ولكن إذا ابتُلي الجسد بحالات غير طبيعية يصبح الترياقُ والحنظلُ نافعين، بينما تُعد الأطعمة الطبيعية مؤذية، وهو يقارن حالة البدن الطبيعية والمرضية بحالة المدينة[٨]. وهو يُعرِّف «التدبير» في بداية الكتاب كما يلي:

التدبير في اللغة العربية كلمة لها معان كثيرة أحصاها علماء اللغة، وأشهر معنى لهذه الكلمة ـ إجمالاً ـ هو تنظيم الأعمال في اتجاه الهدف المنشود[٩].

يقوم بعد ذلك ببيان التقسيمات المختلفة التي من الممكن أن تتناول التدبير بمعناه العام، ويتوصل إلى أن: التدبير بمعناه الخاص هو تدبير المدن (السياسة) وهو أشرف أنواع التدابير الإنسانية[١٠].

ويضيف قائلاً:

لقد بين أفلاطون أمر تدبير المدن فى السياسة المدنية، ووضح معناه الصحيح والمكان الذى ينطلق منه إلى السياسة(١١).

و«ابن باجه» متأثر بالواقع السيئ المسيطر على جميع أنحاء العالم الإسلامى ومن ضمنه الأندلس والمغرب، وهو يائس أيضًا من تغييره، ليس هذا فحسب بل يعد أيضًا تحقق المدينة الحسنة أمرًا غير ممكن.

ولذا نراه يصرف همته لتوضيح واجب الإنسان الذى اضطر إلى العيش فى المدينة الفاسدة ولا سبيل أمامه للوصول إلى النظام الصالح، بينما يريد أن يكون إنسانًا فاضلاً صالحًا. كان «ابن باجه» يَعُدُّ بحثًا فلسفيًا وافيًا عن السياسة وصورتها الفاضلة، رأى فيه أن الإنسان الفاضل هو من كان «متوحدًا» وحسب؛ لأنه يعيش فى مجتمع يسيطر عليه الفساد والقبح ولا يجد طريقًا إلى الخروج من هذا الوضع السيئ. يتصور «ابن باجه» أن التدبير بُغية إيجاد المدينة الفاضلة أمرًا لا طائل منه بحكم القدر، ولابد من صرف كل همته للإرشاد عن التدبير الذى لابد من استخدامه من قبل الفرد الذى حُكم عليه بالحياة داخل النظام الفاسد، بُغية النجاة بنفسه على الأقل. وهو يعبر عن حزنه لما أصاب الواقع حينئذ من سوء. كما يعبر عن يأسه من تغيره باللجوء إلى التخيل المفرط.

ويثبت «ابن باجه» أربع مدن منحرفة فى مقابل ما يسميه بالمدينة الكاملة، أو مدينة الإمامية كما يسميها أحيانًا. وتلك المدن المنحرفة فى أغلب الظن هى نفس المدن الأربع غير الفاضلة عند الفارابى، أى المدن الجاهلة والفاسقة والمتبدلة والضالة، وهو يقول:

... فيما عدا ما رواه أبو نصر (الفارابى) بشأن المجتمع الفارسى القديم، فإن ما يوجد فى زماننا (من النظم السياسية) ومعظم ما عرفناه من الماضى، يتكون جميعه من خمس مدن (إحداها حسنة وأربع سيئة) والغلبة فيهما لخصائص المدن السيئة(١٢).

وبناء على هذا فإن كل المجتمعات البشرية التى شاهدها «ابن باجه» وسمع عنها كانت كلها نظمًا سياسية منحرفة. ولو صح كلام الفارابى الذى أشار إليه، فإن «ابن باجه» يرى أن إمكانية تحقق المدينة الكاملة، من الصعوبة بحيث ينبغى اعتباره أمرًا غير ممكن تَيَسُّره أبدًا للإنسان. ويقدم «ابن باجه» تصورًا عن المدينة الفاضلة والبلدة

الصالحة فى صورة مثالية بحيث يصعب حقًا تحقيقها. ومن الجائز أنه متأثر هنا بـ«أفلاطون» الذى كان يقصد من اقتراحه المسمى بـ«المدينة الفاضلة» التعبير عن هدف بعيد (حتى لو كان غير قابل للتحقق) ينبغى على الإنسان أن يضعه دومًا نصب عينيه أثناء محاولاته المتلاحقة للوصول إلى السعادة، وأن يجعل اقترابه من هذا الهدف هو القبلة الوحيدة لهمته العالية حتى وإن لم يكن واثقًا من أنه سوف يحقق هذا الهدف. فعلى الأقل سوف يكون أمام عينيه هدف يدفع الإنسان إلى التعرف ـ بُغية الاقتراب من هذا الهدف ـ على ما له من فضيلة.

ولكن ليس لـ«ابن باجه» من كلام فى هذا الصدد سوى الإشارات الكلية إلى ما يعده القدوة الحسنة للمدينة الإنسانية، وتفصيل كلامه إنما يدور حول واجب الإنسان الذى فَرَضَتْ عليه ظروفُه أن يعيش فى أنظمة سياسية فاسدة، بينما يريد هو أن ينأى بنفسه بقدر الإمكان عن التلوث بتلك النظم. وفى العصر الذى تصبح فيه السعادة ـ بصفة عامة ـ أمرًا صعب المنال يتطلع «ابن باجه» إلى الأخلاق وتصرفات الإنسان الباحث عن الحقيقة الملتمس للخير، الذى فُرض عليه العيش فى مجتمع فاسد، ويحاول أثناء بحثه عن السلام الداخلى أن يسحب سجادته بعيدًا عن الماء الملوث لعصره.

وهو يقول:

... نحن فقط هنا المتبعون لتدبير مثل هذا الإنسان الذى لحقه أمر خارج عن الطبع، حتى نقول له كيف يستخدم التدبير للوصول إلى أعلى مرتبة لوجوده(١٣).

وهو عند إبداء رأيه فى هذا الموضوع، يكون كالطبيب الذى يوصى ببعض التذاكر العلاجية للحفاظ على صحة إنسان أو تخليصه من المرض.

لا مكان للطبيب والقاضى فى المدينة الفاضلة

ولـ«ابن باجه» صورة خيالية عن المجتمع المطلوب يصعب الوصول إليها حقًا. وهو يقول: من خصائص المدينة الفاضلة خلوها من مهنتى الطب والقضاء؛ لأن محبة الحاكم لهذه المدينة تحول دون نشوب الصراعات والخصومات، وبالتالى لا تكون مثل هذه المدينة فى حاجة إلى قاضٍ وقانون عادل. ومن ناحية أخرى فإن التصرفات والسلوكيات فى هذه المدينة كلها صحيحة، ومن ضمن هذه التصرفات أن الناس لا يتناولون الأطعمة الفاسدة، ولهذا السبب لا يمرضون وبالتالى لا يحتاجون إلى الطبيب،

كما يدفعون عنهم الأمراض بالرياضة، وإذا احتيج إلى علاج فإنما يكون ذلك في حالة الأمور التي تتعلق بأسباب خارجية، وقليلاً ما تحدث مثل انكسار العظام وتعرضها للجزع أو الهشاشة.

إن المدن الأربع المنحرفة هي التي تحتاج إلى الطبيب والقاضي، وهي كلما ابتعدت عن نموذج الكمال كلما زادت حاجتها إلى هاتين الصناعتين[١٤] (الطب والقضاء). وبالطبع لا وجود لمثل هذه المدينة الفاضلة والبلدة الجميلة إلا في عالم الخيال فقط. أما الواقع فهو إما أنه غير مقبول بالمرة وإما أنه مزيج من الخير والشر، حتى لو سرى أيضًا في هذا المجتمع بعض السلوكيات الحسنة، لاقتصر ذلك الأمر على الأفراد لا على المجتمع ككل. وهنا يتحدث ابن باجه عن «النوابت».

النوابت

«النوابت» هي قوى ذاتية النمو، لا تتفق أخلاقها وسلوكياتها مع الأخلاق السائدة الرائجة في مجتمع ما أو مدينة ما.

وكما ذكرنا سابقًا، فقد تحدث الفارابي أيضًا عن «النوابت». أما «النوابت» التي يقصدها الفارابي فهم الأفراد المنحرفون الذين كانوا يعيشون في المدينة الفاضلة، بينما يطلق «ابن باجه» «النوابت» على الأفراد الصالحين صاحبي الفكر حسني الأعمال الذين يعيشون في مجتمع سيئ ومنحرف. ولأن المدينة الفاضلة لديه من شأنها أن تخلو من كل نوع من الانحراف، ولذا لو وجد أفراد غير صالحين في مدينة ما، فإن تلك المدينة لا تكون هي المدينة الفاضلة. إذن «النوابت» هم الفاضلون الذين يضطرون إلى العيش في مجتمع سيئ:

... «النوابت» هم الملتزمون بالأفكار الصحيحة المستقيمة، الأفكار التي ليست موجودة في هذه المدينة (المدينة غير الفاضلة)[١٥].

وإن كان ابن باجه لا ينكر أنه من الممكن إطلاق الصفة: «نابت» على كل من له فكر غير الفكر السائد في المدينة، مما يترتب عليه وجوب تسمية أصحاب الفكر غير الصحيح أيضًا في المدينة الفاضلة أيضًا بالنوابت، ولكن لما كانت المدينة الفاضلة والكاملة في نظر «ابن باجه» هي المدينة التي تخلو من الفكر المعوج والعمل السيئ، فمن

الناحية العملية، لن يتواجد في مثل هذه المدينة «نابت واحد». وفي حالة ما إذا وُجد فكرٌ معوج في مدينة ما، ينبغي اعتبار هذا المجتمع مريضًا وغير فاضل. وكذلك الحال بالنسبة لتلك المدينة.

... فتبين أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت، إذا قيل هذا الاسمُ، بخصوص؛ لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنه متى كان، فقد مَرضت وصارت غير كاملة[١٦].

وبناء على هذا، لا يستخدم «ابن باجه» الوصف «نابت» بالمعنى العام، بل يصبح هذا الوصف لديه شاملاً لكل فكر وعمل لا يتفقان مع الفكر والسلوك الرائجين في مجتمع ما. وفي الواقع فإن ابن باجه هو نفس هذا «المتوحد» الذي يتصدى لبيان أسلوب الحياة وتدبيرها حتى يبلغ السعادة.

يَعدُ ابن باجه الإنسان شريكًا للجماد والأعشاب والحيوان غير الناطق في بعض الأمور، ولكنه يعتقد أن سبب أفضلية الإنسان على سائر الموجودات إنما يكمن في قوة فكره من ناحية[١٧]، وفي تمتعه بقوة الإرادة والاختيار من ناحية أخرى[١٨]. وهو يعد اختيار الإنسان متجليًا في الأعمال التي لا تنشأ عن الانفعال وتحت تأثير العوامل الخارجية، بل في الأعمال التي تحدث على إثر التفكير المسبق[١٩]. وهو يعد الأعمال الناشئة عن النوازع الحيوانية أفعالاً بهيمية، بينما يرى أن التصرفات الإنسانية هي تلك التي تصدر عن العقل والاختيار[٢٠]. يتحدث الفيلسوف الأندلسي بالتفصيل عن الصور الروحية، ويقسم الصور الروحية للإنسان إلى قسمين، أحدهما يمثل نفس هذه الصورة الروحية المطلقة، أي العقل الفاعل والمعقولات المتصلة به، أي ما يدخل في ساحة قوة العقل والقوة العاقلة للإنسان ويبتعد تمامًا عن المادية. ويسمي ابن باجه هذا القسم، المعقولات الروحانية العامة، والقسم الآخر هو الصور الروحية الخاصة، وهي عبارة عن الصور الموجودة في قوى الحافظة والتخيل والحس المشترك وهي ذات شكل مادي[٢١].

ويقسم الصور أيضًا إلى صور صادقة وكاذبة، وصور قائمة بذاتها وأخرى عرضية ويقينية وظنية، ويشرح كلاً منها. ويتحدث عن أنواع المحسوسات وقوى التخيل ويعدُّ الصور الروحية المطلوبة للمتوحد والصور العقلانية والكمالية لديه هي كمال القوة الناطقة.

وهو يقول:

يَعُدُ الصوفيةُ الغاية القصوى هى الجمع بين الصور الثلاث: الحس المشترك والخيال والحافظة، وبالتالى تتكون الصورة الروحية المطلوبة لديهم بحيث يشعرون بتظننها، ولأنهم يجدون مدركاتها فى هذه الحالة يقينية ومثيرة للعجب؛ لذا فهم يتصورون - أنهم قد وصلوا إلى أقصى حد للسعادة.

يعد «ابن باجه» الغزالى من بين هؤلاء الأفراد الذين خُدعوا بتصوراتهم الحسية والخيالية، وقد ظنوا وتصوروا أنهم قد أدركوا الحقيقة كاملة.

ويضيف قائلاً: إن الصوفية يظنون إن مثل هذا المقام لا يتم بلوغه بالتعليم والتعلم، ولكن بالاعتزال ودوام الذكر المنشود(٢٢). يعد ابن باجه كل هذا من قبيل التصورات التى تخرج عن طبع الإنسان ويقول:

لو كانت هذه الغاية الوهمية (التى تحصل باعتزال المجتمع) صحيحة فى بعض الأحيان، لصار إدراكها للمتوحد هدفًا عرضيًا أكثر من كونه هدفًا لذاتها؛ لأنه بوجودها (مثل هذه الغاية وسبيل تحققها) لن تبقى هناك مدينة مرة أخرى (لأن الجميع لابد أن يلجأوا للعزلة حتى يدركوا السعادة)، وسوف يكون أشرف جزء فى وجود الإنسان بلا طائل ويصبح وجوده باطلاً (لأن العقل وهو أشرف جزء فى وجود الإنسان لن يكون له دور فى هذا الوادى وفى ذلك الأسلوب)، وبالتالى سوف تصبح كل المعارف والعلوم الثلاثية للحكمة النظرية (الإلهيات والرياضيات والطبيعيات التى هى نتاج النشاط العقلى للإنسان) باطلة. ولا يقتصر الأمر على هذه العلوم فقط بل ستتلاشى أيضًا بعض الفنون والصناعات مثل النحو (أساس اللغة وهى وسيلة الاتصال بين أفراد المجتمع)(٢٣).

ونحن نرى أن «ابن باجه» شأنه شأن الفارابى يعد جوهر الإنسان فى عقله ويرى سعادته منوطة بنشاطه العقلى، وهو لا يتفق على أى نحو من النواحى مع الصوفية الذين يخاصمون العقل أو يقللون من شأنه، وهو يعد محصلة العارفين الهاربين من العقل إن لم تكن خادعة ووهمية، فهى على الأقل محصلة ضعيفة وصغيرة بمقارنتها بمحصلة عمل الفلاسفة.

يحصى ابن باجه القوى العديدة فى الإنسان ويقول:

... أولها القوة الفكرية وثانيها القوى الروحية الثلاثية (الحاسة المشتركة، المتخيلة، الحافظة) وثالثها قوة الإحساس ورابعها القوة الواضعة وخامسها القوة الغاذية وما يدخل فى عدادها، وسادسها القوة العنصرية(٢٤). ويضيف فى نهاية الفصل قائلاً:

ولأن أعمال الإنسان كلها اختيارية (والاختيار ناشئ عن القوة الناطقة) فمن الممكن أن تكون القوة العقلية والقوة الناطقة قد تدخلتا فى كل فعل من أفعال هذه القوى، وأن يكون ترتيب أعمال الإنسان هو نفسه من أجل القوة العقلية(٢٥). عمومًا تتحقق إنسانية الإنسان عندما تقوم كل قوى الإنسان بخدمة العقل.

ويواصل ابن باجه بحثه حول الصور الروحية والقوى النفسية والأعمال الاختيارية وغير الاختيارية، حتى يصل إلى الباب الرابع من الكتاب الذى يدور حول الغاية من أفعال الإنسان. أحيانًا تكون هذه الغاية شاملة للأمور الجسمانية، وأحيانًا أخرى تتمثل فى الصور الروحية الموجودة فى الحاسة المشتركة أو القوة المتخيلة، ومن ثم الأمور الروحانية العامة أى المعقولات.

أحقر الناس وأعظم الناس

ويرى ابن باجه أن أحقر الناس هو من تسيطر المادية عليه، وأن أعظم إنسان هو من تكون الروحانية اللطيفة جدًا هى صاحبة الأمر والنهى فى مملكة نفسه، ويوجد بين هذين القطبين من لديهم نصيب من كليهما، أى من الروحانية ومن المادة (بدرجات مختلفة طبعًا)، والصنفان الأول والثانى قلة. والروحانيون من أصحاب الكمال الذين يندرج عظماء مثل «أويس القرنى» و«إبراهيم بن أدهم» و«هرمس» فى أرقى درجات صنفهم، هم أقل عددًا من الماديين(٢٦)، ومعظم الناس هم من امتزجت فى نفوسهم المادية بالروحانية.

يواصل ابن باجه كلامه بالبحث فى الغايات ودور الموهبة الإلهية والإرادة الإنسانية فى الوصول إليها، وعلاقة الأحوال المبينة للأعمال بفترات عمر الإنسان، حتى يصل إلى الباب الخامس الذى يختص بالغايات التى يستطيع «المتوحد» اختيارها وجوبًا. إن الحديث الرفيع لـ «ابن باجه» عن الإنسان وحالاته وصفاته التى أشير إلى موجز لها، إنما هى مقدمة للوصول إلى النتيجة موضع الاهتمام، أى «تدبير المتوحد»

والطريق الرسمى الذى ينبغى على الإنسان الصالح المبتلى بالعيش فى المجتمع الطالح أن يختاره.

لا ينبغى على المتوحد والإنسان الباحث عن الفضيلة اللذين يعيشان فى المجتمع الفاسد بمفرديهما أن يختلطا بالإنسان المادى (الجسمانى) (أى الإنسان صاحب الأهداف والأغراض البدنية والدنيوية فقط)، وحتى لا ينبغى عليهما أن يجعلا الروحانية الممتزجة بالمادية (الجسمانية) هدفًا لهما. بل يلزم الامتزاج بأهل العلم، ولأن أهل العلم فى بعض المدن قلة وفى البعض الآخر كثرة، وأحيانًا لا نعثر لهم على وجود أصلاً فى بعض المجتمعات، يُضطر المتوحد فى بعض المواضع إلى اعتزال الناس بقدر الإمكان (لذلك يكون المتوحد واجبًا عليه فى بعض السِّير، أن يعتزل عن الناس جُملة، ما أمكنه ذلك، ولا يلابسهم إلا فى الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة) . (أو يهاجر إلى السِّير التى فيها العلوم إن كانت موجودة)[٢٧].

يَعدُّ «ابن باجه» الإنسان صاحب طبع مدنى واجتماعى. وهذا الكلام معناه أن كمال الإنسان إنما يتحقق داخل المجتمع وفى ظل حياة اجتماعية، فى حين أنه يقترح صراحة على الإنسان الذى يبحث عن السعادة والفضيلة أن يعتزل المجتمع ولا يخالط الناس إلا عند الضرورة، أليس هناك تناقض فى هذا الكلام؟ يقول فى الرد على مثل هذه الإشكالية القدرية:

تفسير عدم التناقض بين الاعتزال والاختلاط

ليس هناك تناقض بين هذا الأمر (ضرورة اعتزال الناس وعدم الامتزاج بهم) وبين ما ذُكر فى العلم المدنى وما تم توضيحه فى العلم الطبيعى. إذ أن ما تمّ تبيانه هناك هو أن الإنسان مدنى بالطبع، وقد اتضح فى العلم المدنى أن الاعتزال أمر سيئ، ولكن سوءه يكون فى ذاته، بينما يكون خيرًا إذا كان أمرًا عارضًا. كما أن هذه الحالة تحدث للإنسان فى كثير من المواضع. فمثلاً الخبز واللحم من الأغذية الطبيعية المفيدة والترياق والحنظل من السموم. ولكن إذا ما ابتلى البدن بحالات غير طبيعية، أصبح هذان السُّمان نافعين فى علاج هذه الحالات غير الطبيعية، وبالتالى يلزم الانتفاع بهما، بينما تكون الأغذية الطبيعية (فى تلك الحالة) ضارة بالصحة وبالتالى ينبغى الابتعاد عنهما. إن السيرة الإمامية (مدينة الإمامة) أمر طبيعى بالنسبة للنفس الإنسانية وهى على العكس من المجتمعات والمدن الأخرى[٢٨].

إذن ينبغى على الإنسان أن يعتزل المجتمع مضطرًا وبقدر ما يستطيع حتى يطهر ذيل نفسه من لوث المدينة الفاسدة وأن يلابس العقلاء والعلماء فقط.

بل ويبحث أيضًا عن المجتمع الذى يحتل فيه العلم والعلماء المكانة الرفيعة والمنزلة العالية ويهاجر إليه. والخلاصة هى أن طريق النجاة هو الاهتمام بالأمور العقلية الفكرية مع الأخذ فى الاعتبار أن الاشتغال بالميتافيزيقية العقلية يُعد أبرز مصداق عليها.

يواصل «ابن باجه» فى الباب الثامن من «تدبير المتوحد» وهو آخر باب فى كتابه غير المكتمل، البحث فى الروحانية العقلانية (التى وصفها فى الأبواب السابقة بأنها غاية الإنسان الباحث عن السعادة).

وعلى هذا النحو يبتعد الفيلسوف فى عصر سيطرة الاستبداد الأسود واضطراب الأمور واليأس من إصلاح الأوضاع، عن السياسة النظرية ويرى طريق الخلاص فى الغرق فى محيط التعقل اللانهائى (كمظهر للروحانية الخالصة الصحيحة) والميتافيزيقية العقلية.

الفيلسوف والصوفى يختلفان ويتفقان

وعلى الرغم من أن الفيلسوف يختلف مع الصوفى والعارف فى موضوع الفكر والتأمل وأسلوبهما اختلافًا جوهريًا، ولكنه يتفق معهما فى ضرورة فصل الفكر عن السياسة والتماس السعادة فى التعمق فى المعقولات والروحانيات، لا فى الاهتمام بأمور الدنيا والمجتمع. يرى الصوفى أن من يُفكر فى السياسة[٢٩] إنما هو يفكر فى الدنيا، وأنه يمكن معانقة تلك السعادة والحظ بالإعراض عن الدنيا وضروراتها.

وعلى الرغم من أن الإنسان اجتماعى ومدنى بالطبع، ولكن لا يتحقق له الوصول إلى المدينة الفاضلة، ولا أمل أيضًا له فى تحقيقها، وإن كان ما هو كائن سيئًا إلا أنه أمر محتوم؛ لأن تدبير الإنسان حيال تغييره تدبير عاجز. وفى مثل هذه الحالة، من الأفضل (أو هو الطريق الوحيد الممكن) أن يطوف الفكر فيما وراء الطبيعة، كما ينبغى ترك السياسة للقوى التى تنازعت فيما بينها على النفوذ، والتى لا تعرف عند اصطدامها مع بعضها (ومع كل الناس) من وسيلة سوى القوة والسيطرة القهرية.

مصادر المؤلف وتعليقات المترجم على المبحث السادس

(١) دايرة المعارف بزرك إسلامي، تهران، ١٣٦٩، ج٣، ص٦٦-٦٧.

(٢) تدبير المتوحد، ابن باجه الأندلسي، تحقيق وتقديم دكتر معنى زيادة، دار الفكر الإسلامية، دار الفكر، بيروت، چاپ أول، ١٣٩٨هـ.ق.، مقدمة، ص٦.

(٣) دايرة المعارف بزرك إسلامي، ج٣، ص٦٧.

(٤) نفس المصدر، ص ص٦٨-٦٩.

(٥) تدبير المتوحد، مقدمة، ص٤-٥.

(٦) نفس المصدر، ص٧.

(٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رجل: أيُّ الناس أفضل يا رسول الله؟ قال «مؤمنٌ مُجاهدٌ بنفسه وماله في سبيل الله» قال: ثم من؟ قال «ثم رجل مُعتزلٌ في شِعبٍ من الشعاب يعبُدُ ربَّهُ». (رياض الصالحين، ص٢٦٤). المترجم.

(٨) تدبير المتوحد، مقدمة، ص١١٨.

(٩) نفس المصدر، ص٣٩.

(١٠) نفس المصدر، ص٤٠.

(١١) نفس المصدر، ص٤١.

(١٢) نفس المصدر، ص٤٦.

(١٣) نفس المصدر، ص٤٧.

(١٤) نفس المصدر، ص٤٣-٤٤.

(١٥) نفس المصدر، ص٤٥.

(١٦) نفس المصدر، ص٤٦.

(١٧) نفس المصدر، ص٤٩.

(١٨) نفس المصدر، ص٥٠.

(١٩) نفس الموضع من نفس المصدر.

(٢٠) نفس المصدر، ص٥٢.

(٢١) نفس المصدر، ص٥٦-٥٧.

(٢٢) نفس المصدر، ص٦٢-٦٣.

(٢٣) نفس المصدر، ص٦٣.

(٢٤) نفس المصدر، ص٦٧.

(٢٥) نفس المصدر، ص٦٩.

(٢٦) نفس المصدر، ص٨٣-٨٤.

(٢٧) نفس المصدر، ص١١٨.

(٢٨) نفس المصدر، ص١١٨-١١٩.

(٢٩) فيما يخص العلاقة بين السياسة والعلماء جاءت المقارنة التالية بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة:

«تأملت التحاسد بين العلماء، فرأيتُ منشأه من حب الدنيا، فإن علماء الآخرة يتوادّون، ولا يتحاسدون، كما قال عز وجل **﴿ولا يجدون في صدورهم حاجة مّما أوتوا﴾** [سورة الحشر، جزء من الآية ٩]. والأمر الفارق بين الفئتين: أن علماء الدنيا ينظرون إلى الرياسة فيها، ويحبون كثرة الجمع والثناء. وعلماء الآخرة، بمعزل من إيثار ذلك، وقد كانوا يتخوفونه، ويرحمون من بُلِيَ به».

(أبو الفرج بن الجوزي: صيد الخاطر، تحقيق عبدالقادر عطا، القاهرة ٧٩، ص٨، المترجم).

موجز لأهم النقاط والأفكار الواردة بالمبحث السادس(*)

يدور هذا المبحث تحت (العنوان الجانبى) «ابن باجه» (المتوفى ٥٣٣هـ.ق.) حول العديد من النقاط، نعرض لها فيما يلى:

- تميز السياسة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى بماهية واحدة هى الاستبداد.
- تناسب الفكر السياسى مع الواقع السياسى للعالم الإسلامى، وقبول السياسات الموجودة كواقع تخرج حتميته عن إرادة الإنسان من قبل من تفكروا فى أمر السياسة كعامل مشترك بينهم (فيما عدا الفارابى).
- تصدى بعض أهل الفكر لتطهير الواقع وتوجيهه، وتخلى بعضهم عن العمل السياسى، والبعض الآخر عهد بأمر السياسة إلى السياسيين، وتميز الفكر السياسى للمجموعتين الأخيرتين بالنظرة الواقعية السلبية حيث تصدوا لتبرير السياسة الجارية أو تعديلها فى بعض الأحيان.
- التعريف بابن باجه وسيرة حياته والحالة السياسية فى عصره، ومعارضى أفكاره، ووصفه بأنه أول فيلسوف فى الأندلس فتح الطريق أمام عظماء مثل «ابن الطفيل» و«ابن رشد» و«ابن خلدون».
- تأثر ابن باجه بالواقع السىء المسيطر على جميع أنحاء العالم الإسلامى، ومن ضمنه الأندلس والمغرب، وهو يعد تحقق المدنية الحسنة أمرًا غير ممكن.
- ابن باجه يصرف همه لتوضيح واجب الإنسان الذى اضطر إلى العيش داخل المدينة الفاسدة، بدلاً من القيام بعمل بحث فلسفى واف عن السياسة وصورتها الفاضلة.
- الإنسان الفاضل عند ابن باجه هو «المتوحد» (من يعتزل المجتمع الفاسد) فقط.

(*) إعداد المترجم الدكتور علاء السباعى.

- التدبير عند ابن باجه ليس من أجل المدينة الفاضلة بل من أجل توجيه الفرد الذى فرض عليه أن يعيش داخل مجتمع فاسد لمساعدته على النجاة بنفسه على الأقل.
- إثبات أربع مدن منحرفة فى مقابل المدينة الكاملة أو مدينة الإمامية (عند ابن باجه).
- تصور ابن باجة عن المدينة الفاضلة.
- «النوابت» بين ابن باجه والفارابى.
- رأى ابن باجه فى الصوفية والغزالى.
- أحقر الناس فى رأى ابن باجه.
- يلزم للمتوحد الامتزاج بأهل العلم والعقلاء فقط.
- ابن باجه الفيلسوف يختلف اختلافًا جوهريًا مع الصوفى والعارف فى موضوع الفكر والتأمل وأسلوبهما، ولكنه يتفق معهما فى ضرورة فصل الفكر عن السياسة.

* * *

المبحث السابع

عالم الاجتماع القهرى

ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ.ق)

أبو زيد عبد الرحمن بن أبى عبدالله محمد بن محمد بن أبى بكر بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن، ابن خلدون الحضرى الأشبيلى التونسى، المُلقب بـ«ولى الدين»، مفكر ومؤرخ وقاضٍ مالكى المذهب(١).

كـان ابن خلدون على صلة بإحـدى الأسر الحـاكـمـة فى الأندلس، وصل أغلب أفـرادها منذ بداية فـتح الأندلس إلى مناصب الرئاسـة والوزارة(٢). وفى عـصـر، ابن خلدون أى فى النصف الثـانى من القرن الثـامن الهـجـرى، سـقط العـالم الإسـلامى والعربى فى مُستنقعات التفتت والانحطاط؛ فى حين توجه العالم الغربى (غرب أوروبا) إلى الانتباه واليقظة(٣). وفى ذلك الوقت كانت أغلب أجزاء الأندلس قد خرجت من تحت يد العرب، ومن بينها مراكز حضارية هامة مثل طليطلة؛ وقرطبة؛ وإشبيلية؛ ولجأت جماعات كثيرة من عرب الأندلس إلى المغرب فى أفريقية، وبقى جزء صغير فقط فى يد العرب فى الجنوب الغربى لهذا الإقليم بين غرناطة والمرية وجبل الفتح. وتجزأت مدن المغرب بعد انهيار دولة الموحدين إلى ثلاث دول؛ بنى مرين فى المغرب الأقصى، وبنى عبدالواد فى المغرب الأوسط؛ والأسرة الحفصية فى المغرب الأدنى أو أفريقية(٤). ومن بين هذه الدول الثلاث أصبحت الأولى أكثر ضعفًا من الأخريين؛ وتعرضت الثلاث دول لعدم الاستقرار والغرق فى المشاكل(٥).

اشتغل ابن خلدون بالعمل السياسى لفترة فى مناصب: وزير؛ وحاجب؛ وكاتب فى دول مختلفة، وعاش فترة أخرى منزويًا؛ وفى فترة ثالثة عمل بالقضاء والتدريس.

أما المشـرق العربى (مصـر والحجاز والشام) فى هذه الفترة فكان تحت حكم المماليك، وكان غالبًا أكثر هدوءًا واستقرارًا. قضى ابن خلدون الأربع والعشرين سنة

الأخيرة من عمره في مصر ويعمل فيها بالقضاء والتدريس ولم يتدخل في السياسة. وكان العراق في عهد ابن خلدون تحت حكم الجلائريين الذين كانوا يحكمون أيضًا أقسامًا من إيران وخاصة أذربايجان.

وفي عصر ابن خلدون شهد العالم الإسلامي حادثتين مهمتين:

١ ـ انهيار الدولة السلجوقية (في آسيا الصغرى) ودولة المغول (في إيران والعراق).

٢ ـ ظهور تيمورلنك (الذي توسع سريعًا، ولكن بعد وفاته تناثرت السلطة في أيادٍ عدة)، وظهور دولة آل عثمان (التي دامت قرونًا وامتدت إلى أطراف أوروبا).

التقى ابن خلدون بتيمورلنك قبل وفاته بست سنوات (أثناء حصار تيمور لدمشق)؛ ولكنه لم يتقابل مع ملوك العثمانيين(٦).

وهنا؛ يجب علينا التدقيق في خصائص زمان ابن خلدون؛ وفي مدى توافقه، فقد عاش في زمان انتقل فيه الغرب من القرون الوسطى إلى عصر جديد، كما عاش بعد إحدى عشرة سنة من وفاة «دانتي»؛ وكان هذا عصر «بترارك» و«بوكاچيو»؛ إلا أنه لم يكن له بهم علاقة. وبعد ربع قرن من وفاته تم اختراع الطباعة في أوروبا؛ وهي صناعة كان لها تأثير عميق في تغيير شكل الثقافة في أوروبا والعالم(٧).

تنقسم حياة ابن خلدون الفكرية والعلمية إلى ثلاث مراحل أساسية:

١ ـ مرحلة تفاعله السياسي في مدن المغرب، والتي دامت إلى ما يزيد على عشرين عامًا.

٢ ـ مرحلة انزوائه في قلعة ابن سلامة عند بني العريف، والتي قضاها في التفكير والتأليف واستمرت أربع سنوات. وتُعتبر هذه السنوات القليلة في الحقيقة نقطة تحول شديدة الأهمية في حياته؛ لأنه قبل هذا الانزواء كان قد انغمس في لُجة السياسة والأحداث، مما لم يدع له مجالاً للاهتمام بالأعمال الأساسية الفكرية والعلمية، ولكنه بعد الانزواء في قلعة ابن سلامة، لم يعد مرة أخرى إلى الحياة السياسية، وأولع بالتدريس والقضاء والقراءة والتأليف.

٣ ـ دامت أيام عمله بالتدريس والأمور القضائية حوالي ثمانية عشر عامًا، وأتيحت له الفرصة في هذه المدة لإعادة النظر في آثاره ومؤلفاته(٨).

إن ابن خلدون ـ بدون شك ـ أحد أعظم وأهم قواد الفكر والعلم في العالم الإسلامي، ومرجع هذه الروعة أثره المشهور المسمى «المقدمة»، وإنّ أفكاره الجديدة في هذا الكتاب قد جعلته جديرًا بلقب أول فلاسفة علم الاجتماع، وأيضًا مؤسسه؛ برغم أن اللقب الثاني لا يخلو من المبالغة.

أورد ابن خلدون في بداية كتابه «المقدمة» حديثًا عن أهمية التاريخ، وأوضح أنه يتضمن ملاحظاته على الأخبار والروايات عن العصور والدول السابقة وما يُستفاد منها؛ وذكر أن هذا الفرع من العلم البشري يحتوي على نظرية كاملة وراسخة إذا ما تتبعنا الأسباب الدقيقة لنشأة الكائنات؛ وأمعنا النظر في كيفية وقوع الأحداث وأسبابها. يعتبر ابن خلدون؛ بهذه النظرية؛ علم دراسة التاريخ جديرًا ولائقًا بأن يُعد علمًا في زمرة العلوم الفلسفية؛ «فهو لذلك أصيل في الحكمة، عريق وجدير بأن يُعد في علومها وخليق»(٩).

وفي مقالة طويلة، أوضح ابن خلدون على الملأ نقائص أساليب المؤرخين الشائعة (في زمانه)؛ وفسّر أسباب وجود طرق كاذبة وملتوية في الروايات التاريخية، ... يقول:

وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكًا غريبًا، واخترعته من بين المناحي مذهبًا عجيبًا، وطريقة مبتدعة وأسلوبًا. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدُّن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك(١٠).

بعد أن أشار ابن خلدون إلى نماذج من الروايات التاريخية المرفوضة، اجتهد في أن يضع ميزانًا عقليًا مقبولاً ليُقيّم به دقائق الأخبار التاريخية؛ على أن يكون العمل به مقدمًا على الاستفسار عن عدالة أو مصداقية الراوي؛ وذلك لأن هناك كثيرًا من الرواة صادقين؛ ولكن تُعتبر رواياتهم مرفوضة عقليًا. وغالبًا ما كان الحكم على صدق أو كذب الراوي في الروايات الشرعية في مقام توضيح التكليفات الأساسية من أوامر ونواهي؛ وذلك لأن الاعتماد على العدل واللياقة ودقة الرواية يستتبعه الظن بصدق الروايات؛ «وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية؛ لأن

معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها؛ وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط»[11].

كان ابن خلدون يعتقد بأن أسلوبه وقانونه للكشف ولموازنة الصحيح والزائف من الأحداث التاريخية في مجالات الحياة البشرية والتي أطلق عليها «العمران»؛ قادرة بالاعتماد على البرهان أن تجعلنا ندرك صدق أو كذب دقائق الأخبار، وهذا الهدف هو نفسه الذي سعت المقدمة للوصول إليه[12]. يقول: إن التاريخ علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً[13].

وبالطريقة نفسها التي يقول بها أهل الرأي؛ والتي وافق عليها أيضاً ابن خلدون؛ فإن قوام كل علم وتحققه ووجوده، يُشترط فيه وجود موضوع محدد ومسائل معينة، والتاريخ وفق تعريف ابن خلدون يُعتبر منها، فهو علم كامل الأركان.

وفي رأي ابن خلدون أن علم التاريخ بالمعنى الذي كشف عنه وأوضحه، يختلف تماماً عن الخطابة (فهي عبارة عن أقوال نافعة ووقائع من أجل ترغيب الناس في فكرة أو إثنائهم عنها). ويختلف أيضاً مع علم السياسة والسياسة المدنية (فهي عبارة عن تخطيط وتدبير أمور البيت والمدينة على أساس من الحكمة والأخلاق، وهي تستهدف فتح طريق أمام الناس؛ ليستقر عليه النوع البشري ويخلد)[14].

وإذا لم يكن اختلاف العلوم باختلاف موضوعاتها، فإن موضوع علم التاريخ يختلف عن موضوعي العلمين السابقين اللذين ذكرناهما، مهما كان بينهم من تشابه.

وأضاف:

ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون؛ وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر - رضي الله عنه - بمحوها عند الفتح؟ وأين

علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؛ وأين علوم القبط ومن قبلهم؛ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة؛ لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها ولم نقف على شيء من علوم غيرهم»[15].

وإنني في هذه المقالة لست معنيًا باستقصاء توضيح القيمة العلمية لعمل ابن خلدون العظيم ولخصائص طريقته الإبداعية ومميزاتها. ولكنني اجتهدت - بمناسبة موضوع البحث - في أن أوضح إجمالاً الفكر السياسي لابن خلدون، والنتائج والمقتضيات السياسية لفكره، وكذلك استعراض أثره الممتاز (المقدمة) بنظرة سريعة.

وإنني أزعم أن ابن خلدون استطاع أن يطلق في مجال الفكر السياسي للمسلمين - بشيء من المبالغة - على علم الاجتماع وصف «القهرية» أو «السيطرة». والحق أنه باهتمامه بأوضاع زمانه وأحواله؛ وبالتأمل في التاريخ؛ قد عرض صورة بديعة حول هذا الموضوع، وهي جديرة بالاهتمام والتأمل.

إن الفارابي في حديثه الفلسفي قد وصل في السياسة إلى أطروحته الرائعة «المدينة الفاضلة»؛ برغم كل ما كان موجوداً في زمانه، وشرح الجميع السياسات والمدن غير الفاضلة؛ والمدن التي لا يمكن الحصول فيها على السعادة. ولكن كما أشرت عدة مرات؛ فإنني أعتبر التأمل الفلسفي والعقلي الخاص بالسياسة قد توقف بعده تقريباً.

إن البحث الدقيق حول ماهية السياسة وخصائصها في صدر الإسلام: لم يحتل مكاناً في مجال الفكر السياسي؛ إلا في تشبث البعض بالنقل وبالروايات في مناسباتها؛ وإضافة كل ما هو ليس في صلب موضوع النزاعات أو الانحطاط والصدام الواقع في العالم الإسلامي. وقد وضح هذا في تضارب المشاعر؛ وفي الحقد الدفين بين الفرق؛ وألقى بظلاله على الأفكار والقلوب. أما ما كان عصب البحث والدراسة، فلم يكن القهر والاستبداد ذاته؛ أو أكاذيب الحُكام وأساليبهم؛ ولكن كان موضوع البحث هو علاقة المستبد بإحدى الفرق وانحياز الأحكام. وكان المستبد المرتبط بإحدى الفرق موضع المدح والتملق - دوماً - من أتباع الفرقة، وهم بذلك يطمحون إلى أن يقضي

باستبداده على الفرق المنافسة، أو يأمر بمحوها من ساحة الحياة الاجتماعية؛ فى ثورة غضب.

توصل ابن خلدون ببحثه ودراسته لما ورد فى التاريخ البشرى وخاصة المسلمين؛ ومشاهدته للوضع المضطرب الذى عاشه العالم الإسلامى فى زمانه؛ إلى أن الاستبداد كان دائمًا هو الحاكم، إلا فى بعض العصور والأماكن، وبالتالى اعتبره ابن خلدون الصورة الطبيعية لسياسة المجتمعات البشرية، تلك الصورة التى لا مَهرب منها شأنها شأن دوران الأفلاك ونمو النباتات.

فى رأى ابن خلدون أن أفضل أشكال الحكومات - قطعًا - هى التى يراعى فيها الحاكم القوانين الشرعية فى تدبير أمور المجتمع؛ ولكنه لا يعرض أية إجراءات من شأنها تأمين هذا الأمر ومنع الحاكم من الاستبداد.

برغم أن ابن خلدون قد عرّف المدينة الفاضلة بشكل يختلف عن مدينة أفلاطون ومدينة الفارابى، ولكنه كان مثل سلفه ابن باجه، قد اعتبر هذا الأمر أمرًا افتراضيًا وخياليا وغير قابل للتحقيق على أرض الواقع. إلا أنه أوضح صورة أخرى ممكنة فى السياسة كانت إحداهما الخلافة الإسلامية بالصورة التى تحققت فى صدر الإسلام، وكان قد ذكر حول هذا الموضوع؛ أن هذه الصورة أمرٌ استثنائى يتبدل وفق التطور الطبيعى إلى المُلك.

العمران الموضوع المحورى - للمقدمة - وعلاقته بالسياسة

يرى ابن خلدون أن ابتكاره عنوان «العمران» وإطلاقه على علم الاجتماع، هو أمر ضرورى، كما يرى أن المجتمع يحتاج إلى حاكم يسوس؛ وأن تَسيّس المجتمع يستند فى بعض الأحيان على الشريعة التى أنزلها الله على البشر، وفى أحيان أخرى يستقر الأمر على أساس من السياسة العقلية.

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر؛ وأنه لابد أن يكون متميزًا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف(١٦).

وفى أحيان أخرى يقوم (التسييس) على السياسة العقلانية التى يدركون بها أنه بسبب الطاعة (فى أمر ما) يترقبون الجزاء من حاكمهم المُدرك لمصالحهم. إن فائدة «السياسة» هى ما يُحصل عليه أولاً فى الدنيا والآخرة؛ لأن «الله» عليم بالمصالح النهائية، وهى تمنح الفرصة للعباد للتحرر يوم القيامة. وفائدة «السياسة» الثانية هى ما نحصل عليه فقط فى هذه الدنيا(١٧).

ويذكر ابن خلدون أنه لا ينبغى الخلط بين «السياسة المدنية» و«السياسة العقلية».

إن ما يهتم به الفلاسفة، هو ما ينبغى على أفراد المجتمع مراعاته حتى يصبحوا فى غير حاجة إلى الحاكم، على أن المجتمع الذى يتميز بهذا الأمر يُسمى «المدينة الفاضلة»، والسياسة المدنية هى القوانين المسيطرة على مثل هذا المجتمع. وتختلف هذه السياسة عن السياسة التى تُفرض على الأفراد من أجل الصالح العام. وجدير بالذكر أن المدينة الفاضلة فى نظر الفلاسفة أمر نادر الوجود للغاية، وعند طرحها تأتى فى صورتى فرض وظن، ليس إلا(١٨).

وعليه فإن السياسة العقلية المقابلة للسياسة الشرعية تُقسم إلى قسمين:

١ - قسم يراعى المصلحة العامة وهى مصلحة الحاكم بوجه خاص حتى يدوم مُلكه؛ وأن هذا النوع يُعرف بالسياسة الحكيمة وهى خاصة بالفرس؛ وأضاف أنه مع مجىء دين الإسلام واستقرار عهد الخلافة الإسلامية، جعلنا الله لا نحتاج إلى هذا الشكل من الحُكم؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية تحتوى على مصالحنا العامة والخاصة وأن أحكام المُلك تندرج تحت الأحكام الشرعية.

٢ - وقسم يراعى مصلحة الحاكم فقط ويحدد طريقة دوام المُلك المصحوب بقهر وسلب المُلك، وإذا ما تعرض أحيانًا للنظر فى المصلحة العامة فإن الأمر يكون فى الدرجة الثانية، وهذه السياسة عمل بها ملوك آخرون (غير ملوك إيران) سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ إلا أن الملوك المسلمين لم يغفلوا ولو قليلاً عن الشريعة والقوانين الدينية. ونتج عن هذا أن قوانين سياستهم أصبحت مجموعة من الأحكام الشرعية والآداب الأخلاقية وقوانين المجتمع الطبيعية، ويضاف إلى ذلك العمل بموجب شوكة (الحاكم) وبالعصبية اللازمة.

وقد أوضح ابن خلدون أن أفضل نماذج هذه السياسة هي رسالة طاهر بن الحسين إلى ابنه عبدالله بن طاهر، فهي ديوان من الآداب الدينية والأخلاقية والسياسة الدينية والملكية.

يرى ابن خلدون أن النظام الملكي الذي يأخذ بأحكام الشرع، هو أقوى وأمتن الأنظمة السياسية. وأن المُلك أمر طبيعي؛ وهو يستقر في المجتمع وفق شروطه وضوابطه؛ ويتقيد بأي ملك يحكم المجتمع؛ ومن الممكن أن يأمل في - أو ييأس من - رعاية أحكام الشرع في المجتمع.

ونقول: إن «العمران» عند ابن خلدون عبارة عن المجتمع البشري والإنساني الذي لا مفر منه؛ والذي يتوجه إلى نسيج المجتمع، ثم إن المجتمع أمر ضروري، وأن معنى «مدني بالطبع» هو نفسه؛ وجود الإنسان الذي أوضحه الفلاسفة. وفي إثباته لطبيعة تكوين المجتمع البشري؛ اعتمد على نفس الدلائل التي أوضحها بعض الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو؛ وقطعا شرحها بأسلوبه الخاص(١٩).

وفي رأيه أن الخصائص التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات، هي:

١ - العلوم والصناعات الناتجة عن الفكر؛ الفكر الذي به يكون الإنسان أشرف المخلوقات.

٢ - الاحتياج إلى حكومة سياسية وحُكم قوي.

٣ - العمران الذي تعريفه كان على هذا النحو: «... يسكنون مع بعضهم البعض وينزلون في المدن أو الأقاليم (المصر أو المحلة) إثر الائتلاف القبلي من أجل أداء الاحتياجات؛ وذلك لأن التعاون في الحياة (على المعاش) قد جُبلت عليه الطبيعة البشرية...»(٢٠).

وبعد ذلك يُقسم المجتمع إلى بدوي وحضري، ويوضح ابن خلدون أن البشر بطبيعتهم لابد لهم من الحياة في مجتمع؛ وإن كان الطبع الإنساني لا يخلو من ميول عدوانية نحو الظلم والتعدي... ولا شك في أنه من أجل أن يستقر المجتمع ويرتاح ويأمن؛ فإن البشر يحتاجون إلى حاكم يمنعهم من ظلم بعضهم البعض. «... فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى المُلك»(٢١).

ويرى ابن خلدون أن استقرار النظام الاجتماعي والحاكم أمر طبيعي؛ ولكنه لا يستطيع أن يستمد منه دليلاً عقليًا على إثبات النبوة، وذلك لأن حياة المجتمع البشري استقرت أيضًا بدون نبوة؛ مثلما حدث لمن لم يكونوا من أهل الكتاب (أطلق عليهم ابن خلدون اسم المجوس)، وكان هؤلاء الأشخاص في تزايد؛ ولم يكونوا ممارسين للحياة فقط بل كانوا يمتلكون الثروات أيضًا. والنتيجة هي: أنه لا يمكن إثبات وجوب النبوة بالدليل العقلي، بل إن دليلها هو الطريقة نفسها التي كان عليها اعتقاد الأوائل من رجال الأمة الإسلامية، وهذا الاعتقاد هو الشرع(٢٢).

قسم ابن خلدون «المقدمة» إلى ستة أقسام:

الأول: في العمران البشري على الجملة وأصنافه.

والثاني: في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية.

والثالث: في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

والرابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

والخامس: في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

والسادس: في العلوم واكتسابها وتعلمها(٢٣).

كان لابن خلدون هدف مُعيَّن من هذا التقسيم؛ لأنه يرى أن الحضارة والمجتمع البشري لهما جذورهما في المجتمع البدوي ونَبْتا (خرجا) منه، وأن المُلك الذي يُعَدُّ الأصل والمنشأ في تأسيس المدن وتعميرها ينبع منها، كما أن وجوه المعاش أمر لازم من أجل المجتمع؛ والمكاسب والصناعات فهي أمر لازم لحياة المجتمع، وأن العلم أمر كمالي؛ وأن الاحتياجات والكماليات من الأمور الطبيعية المتأخرة.

وكما أوضحنا فإن القسم الثاني من كتاب المقدمة يختص بمقالة في المجتمع البدوي، وفيها عدة فصول أفاض فيها عن طبيعة تكوين هذا المجتمع، وعن طبيعة تكوين الروح البدوية في الأعراب، وتقدم البداوة على الحضر، وأعلن في وضوح وصراحة: «إن استقرار أصول وقواعد المجتمع البشري في الحياة البدوية؛ وفي نسيج حياة البادية يرجع إلى أن الحياة البدوية لم تتوسع إلى الحد الذي تُطور فيه أساسيات الحياة، في حين أن حياة الحضر هي مرحلة كاملة تضيف؛ بمجرد تواجدها؛ رغبات واحتياجات

غير ضرورية؛ ولهذا فإن الاحتياجات الأساسية مقدمة ولا شك على الاحتياجات الكمالية. إن الحياة البدوية هى فى الواقع جذور للحياة المدنية (الحضرية) والتى هى بدورها فرع من هذه الشجرة»[٢٤].

وفى فصل آخر يؤكد على حقيقة هى أن فطرة أهل البداوة على طبيعتها (لم تصبح مُحنكة)، وهم أقرب للطيبة والصلاح من أهل الحضر، كما أن الجرأة؛ وهى أساس قوة سكان الصحراء تتجلى فى البدو أكثر، كما أوضح بعض الخصائص الأخرى للبدو تجعلهم مختلفين عن أهل الحضر[٢٥].

العصبية أصل المجتمع

وصل ابن خلدون فى بحثه الخاص بالمجتمع؛ وفى مقالة هى عماد نظريته الإبداعية إلى أنه بناء على هذه النظرية، فإن العصبية هى جذور المجتمع البدوى وأصوله، وقد طرح هذا البحث المهم فى الفصل السابع من القسم الثانى تحت عنوان «فى أن سُكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية»[٢٦]. وبناءً عليه فإن العصبية هى العامل المحورى والأساسى فى تعليل حياة المجتمع وتوضيح السياسة فى رأى هذا المفكر.

يعتقد ابن خلدون أنَّ الخير والشر يكمنان داخل الطبيعة البشرية، والبعض ينفلت زمامهم ولا يستفيدون من التربية الدينية، والبعض الآخر ممن يختارون الخير لأنفسهم؛ سيشملهم الله برعايته وتوفيقه، إن الطبيعة البشرية الأكثر ميلاً للشر تتجاوز عن الخير والعدل وجميع الأخلاقيات الإنسانية؛ ولهذا السبب يجب أن يكون هناك رادع سواء فى البادية أو فى الحضر حتى يمنع تعدى الناس على بعضهم البعض.

وفى المدينة (الحضر) تمنع الدول أو الحكام المؤمنين بحكمة القهر والسيطرة؛ الأفراد من ظلم بعضهم البعض؛ ويمنعون تعدى الأجانب على المدينة فى ظل حماية الأبراج والقلاع والقوات العسكرية. أما فى البادية: فإن السادة والشيوخ الذين يحظون بنظرة وقار وجلال من الجميع؛ يتعهدون بتدبير أمور المجتمع؛ وبالأمن الداخلى؛ ويقررون منع أحدهم من التعدى على الآخر؛ وفى المقابل إذا ما تعدى الأجنبى فإن الشباب والرجال الشجعان هم من يحمون القوم والمجتمع.

أما حماية ورعاية البلاد فتستلزم أن يكون للحُماة «عصبية»؛ بمعنى أن يكون لهم مع ساكنى الأرض جذور وأنساب واحدة؛ وبهذه الطريقة تثور الحمية والشوكة، وتتغلب

هذه الصلات والعلاقات والعصبية والعوامل الطبيعية لحماية الأقارب من خوف العدو، وبهذا الشكل تتولد القوة الدائمة للدفاع عن البلاد والقوم من العصبية[٢٧].

وأضاف: إن العصبية هى أساس الدفاع أو حماية أهالى ناحية ما؛ أو بادية، وهى ضرورة تظهر عند كل أمر يحتاجه الناس أو يهتمون به أو يُجبرون عليه. ومن بين هذه الأمور النبوة أو إقامة المُلك، والعصبية لا تظهر إلا فى ظل التنافس وذلك لأن العصيان أو التمرد جِبلة فى الطبيعة البشرية ولا تتم السيطرة بها إلا حين الاستعانة بالقوة والحرب، كما أن العصبية شرط لابد منه فى حالة الصراع والحرب، «... وإذا تبين ذلك فى السُكنى التى تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك فى كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة مُلك أو دعوة: إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما فى طبائع البشر من الاستعصاء ولابد فى القتال من العصبية...»[٢٨].

وفى الفصل التالى وتحت نفس العنوان «العصبية»: اهتم بصلة النسب أو ما هو موجود فى معناها، وبتعريف العصبية وتوضيح ما يدور حولها. ويقول بأن النسب والقرابة: إذا ما كانت قريبة وحميمة؛ فبمجرد وجودها تستقر العلاقات؛ وفى أحيان أخرى إذا كان النسب بعيداً ولكنه ينسجم مع قدر الشهرة والصيت؛ فإن هذه الشهرة تكون كافية لعقد صلات مع هؤلاء الأفراد فتنشأ صلات بالتعاهد والصداقة؛ وهكذا على هذا المنوال. إذ النسب أمر وهمى لا حقيقة له؛ ونفعه إنما هو فى هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه[٢٩].

ويعتقد ابن خلدون أن النسب النقى يجب البحث عنه بين الأعراب ساكنى الصحراء؛ أو الأشخاص الذين يعيشون مثلهم.

العصبية والاستبداد: عمادا الرئاسة

برغم أن العصبية هى أصل الصلة فى المجتمع البدوى، إلا أن السبب فى تحول الأمر إلى موضوع الرئاسة فى المجتمع؛ كان يُحتم أن تصل العصبية إلى درجة خاصة حتى تصبح شرطاً لدوامها ورسوخها.

وإذا ما نظرنا فى فروع إحدى القبائل وبطونها؛ فسنجد أن هنالك نسباً مشتركاً مع بعضها البعض، وهذا النسب ينتج عنه عصبية مناسبة؛ ولكن فى داخل هذه الصلات الجماعية توجد صلات خاصة وعصبيات، فمثلاً الإخوة المنحدرون من أب واحد

يكونون أكثر قرباً من بعضهم البعض، وأبناء العم بالنسبة لهم أكثر بُعداً. إن العصبية الخاصة بين الجماعات تكون بسبب صلة القربى؛ وعادة ما تكون أقوى من العصبية الجماعية أو العامة.

وهنا تحدث ابن خلدون عن عامل أسماه «الغلبة» والنصر والسيطرة، وعن دوره المؤثر في المجتمع والسياسة، يقول:

«وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه. فلابد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنما هو ملصق لزيق، وغاية التعصب له بالولاء والحلف؛ وذلك لا يوجب له غلبًا عليهم ألبتة، وإذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتنوسي عهده الأول من الالتصاق، ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم، فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية. فالأولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرياسة حينئذ؛ فكيف تنوقلت عنه، وهو على حال الإلصاق؟ والرياسة لابد أن تكون موروثة عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية. وقد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم، أو ذكر كيف اتفق؛ فينزعون إلى ذلك النسب، ويتورطون بالدعوى في شعوبه؛ ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح في رياستهم والطعن في شرفهم. وهذا كثير في الناس لهذا العهد»[30].

ثم، إن عماد الرياسة هي العصبية المصاحبة بالغلبة.

المُلك غاية العصبية

مع استمراره في تحليله العقلي لتأسيس المجتمع؛ وصل ابن خلدون إلى هذه النتيجة: أن العصبية تمضي في طريق؛ تحصل في نهايته على المُلك. وقد أوضح في الفصل السابع عشر هذه الحقيقة المهمة تحت عنوان «في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي المُلك»[31].

ويقال إن ابن خلدون قد قطع مرحلتين من نظريته المهمة كي يصل إلى مكانة المُلك في المجتمع البشري. وحيث إن النزاع يتفق مع الطبائع والجبلة البشرية، ومن أجل الخروج من هذه المصيبة: والوصول إلى الأصول الاجتماعية فلابد من وجود المُدبر، وليس كل مُدبر نستطيع أن نُطلق عليه ملك (أو شاه)، وليس كل نظام في المجتمع: مُلكًا، ولكن وجود الشاه والسلطنة علامة على اكتمال مراحل المجتمع.

أما فيما يخص القبيلة والمجتمعات الصغيرة، فإن مكانة الاحترام كانت تُحرك السادة والوعي وشجاعة الشباب، والكل يعتمد على العصبية، وبذلك يحصل المجتمع على الاستقرار، وفي مثل هذه المجتمعات وبرغم أن لها رئاسة وأنه بدونها لا يوجد مجتمع، أو تتحول إلى ألعوبة في يد العنف والاضطراب. فإن هذه الرئاسة تعتمد على العصبية الأعلى، ولكن هذا العلو ليس غلبة ولكنه «رئاسة». (ويكون الوقار والعظمة الطبيعية والعصبية الجماعية ضامنة لتوفير أبهة رئاسته). ولكن وفي كل الأحوال: كان هذا الشكل الرئاسي لا يكفي.

وفي المدن (الحضر) ظاهرة تسمى الدولة؛ تعتمد على القهر والغلبة وفي داخلها تستقر الأصول، وهي تعتمد في الدفاع عن المجتمع ضد أعدائه الخارجيين على حماية القلاع والأبراج والقوات العسكرية، والحُكم في هذه المرحلة يكون «ملكيًا»، وهو في رأي ابن خلدون عبارة عن «التغلب والحكم بالقهر»، وهو في المُلك أكثر منه في الرئاسة، وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه؛ وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر[32].

ويرى ابن خلدون أن غلبة المُلك هي غاية العصبية ونهايتها، والمُلك اعتمادًا على العصبية يقوى ويظهر للوجود بمساعدة القهر والقوة، وفي حماية كل هذا ترتبط العصبيات وتمتزج وهكذا تصبح عصبية واحدة. ولكن المُلك لا يقف عند هذا الحد (الاستيلاء على بطون القبيلة)، ولكن: «ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظارًا، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضًا، وزادتها قوة في التغلب

إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائمًا حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها؛ وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها»(٣٣).

أوضح ابن خلدون في عدة فصول موانع تحول رئاسة القبيلة إلى المُلك، واعتبر أن العيش في دعة؛ والغرق في الملذات؛ والضعف والانقياد للسلطات الأخرى و... مانع من بين الموانع.

وفي الفصل العشرين من القسم الثاني من الكتاب، يوضح ابن خلدون أن التنافس في الخصال الحميدة من علامات المُلك، وقطعًا ليس هدفه القول بأن الملوك جميعًا أخيار وذوو فضائل؛ ولكن:

أولاً: يجتهد في أن يؤكد على أن الخير والرغبة في الفضائل هي عند الملوك أمر طبيعي.

وثانيًا: إنه يعلم أن هذه هي وسيلة البقاء وقوة السلطنة.

وهو يورد دليلين على صحة ادعائه. ويحتوي الدليل الأول على بضع مقدمات:

١ - إن الإنسان بطبيعته مخلوق اجتماعي، والمُلك (وهو محور المجتمع) أمر طبيعي أيضًا.

٢ - إن البشر بحكم طبيعتهم وفطرتهم الإنسانية أكثر قُربًا من الخير والخصال الحميدة: فإن الشرور تنتج عن القوى الحيوانية. وهم بشر، والإنسان لهذا السبب يصبح أكثر ميلاً إلى الخير؛ وقربًا منه.

٣ - إن المُلك من الشئون الإنسانية اللازمة لبشريته؛ وليست الحيوانية. ونتيجة لهذا فإن ما يتناسب مع المُلك والسياسة هو الخير والخصال الحميدة(٣٤).

... عمومًا، إن المُلك الذي هو غاية كل عظمة ونهاية كل شرف، يكون أمرًا ناقصًا وغير صحيح بدون الخصال الحميدة. بدليل:

١ - أن السياسة والمُلك هما زعامة الناس وخلافة الله على العبيد من أجل تنفيذ أوامر الله عليهم.

٢ - أن أحكام الله على الناس تعتمد على الخير ومراعاة مصالحهم.

وتكون النتيجة: أن هذا الشخص جدير بخلافة الله على الناس وبزعامتهم؛ فإن السلطة الناتجة عن عصبيته تصاحبها الخصال الحميدة(٣٥).

إذا وجدنا أن الملوك والأمراء ذوو خصال حميدة مثل الكرم، والتغاضي عن الهفوات؛ والصبر في الشدائد؛ والوفاء بالعهد؛ وتبجيل الشريعة واحترام علماء الدين؛ والخضوع للحق... فإننا سندرك أن الله قد وهبهم القدرة على السلطنة والحُكم، وفي المقابل حينما تُريد المشيئة الإلهية إسقاط مُلك أمة، فإنه يمنحهم ما يوجههم للأعمال السيئة؛ ولتقبل الرذائل والانغماس في طريق الشرور. وسوف ينتج عن هذا انحسار الفضائل السياسية عنهم، ويظلون على هذا الطريق حتى يضيع المُلك من أيديهم؛ وتنهار مكانتهم(٣٦).

عمومًا؛ فإن المُلك هو أهم نتائج؛ وأروع مراتب العصبية؛ وإذا ما اختلط بالخير والفضائل تحقق المُلك المنشود؛ وقطعًا سوف يبقى طويلاً.

وفي رأي ابن خلدون، أن عماد المُلك والسبب الأهم في تأسيس الدولة هو الصلات القبلية والعصبية القومية. ولو أنه من الممكن بعد استقرار السلطة السياسية؛ ولأسباب مختلفة أن تستجد قوى مثل الموالي والعمال الذين تربوا في حضن الدولة، فيحتلوا مكان القوة والعصبية، ولن يصبح بعيدًا حينئذ أن تحتل عصبية أخرى مكان هذه السلطة مثلما كان الحال في أمر العباسيين، وفي صنهاجة بالمغرب، وعند بني أمية في الأندلس، وأمثالهم؛ وهذا دليل صدق على ما ادعيناه(٣٧).

وبناء على هذا:

- **أولاً:** العصبية هي عماد السلطة السياسية والمُلك.

ثانيًا: مع انهيار العصبية، فإن من الممكن أن تبقى السلطة السياسية لفترة؛ ولكن سرعان ما تخضع هذه السلطة أمام عصبية أخرى.

برغم أن العصبية شرط لازم وسبب لا مفر منه لظهور السلطة السياسية والدولة، ولكنه لا يكفي لتأسيس الدول العامة والسلطات العظمى. وفي هذا الأمر لابد من وجود عنصر معنوي قوي، وهذا العنصر ليس سوى الدين والنبوة، وهو العامل الذي: برعاية الله؛ يؤلف القلوب مع بعضها البعض ويحرك الإيمان، ويُبدل أسباب الخلافات الدنيوية ويمحصها إلى صلة بين القلوب الإيمانية. وإذا ما كان هنالك قوم على هذه الشاكلة: لديهم وحدة الكلمة والقدرة المعنوية الكبيرة، فإنهم بها يقدرون على تأسيس الدولة العظمى[٣٨].

إن العصبية - في كل الأحوال - لها دور مؤسس في المجتمع، وهي في النهاية تُضفي على الدعوة الدينية لونًا معنويًا، وتمضي في طريق إعلاء العمل والوحدة من أجل إيجاد دول أعظم. ولكن من ناحية أخرى فإن الدعوة الدينية بدون قوى العصبية لن تصل في النهاية إلى مرادها[٣٩].

المُلك، الانفراد بالسلطة

أشار ابن خلدون تحت عنوان «حقيقة الملك وأصنافه»، وهو في الفصل الثالث من الكتاب الأول للمقدمة: إلى أحد أهم أسس الملك: ... واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم... وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، واعتبر هذا الأمر من الأمور الطبيعية؛ وسُنَّة من السُّنن الإلهية. واعتبر «انفراده بالمجد» وانحصار الرغبة في القيادة والرياسة أمرًا مسطورًا ومخفيًا في الطبيعة الملكية. ويقول: إن الملكية قد تأسست على قاعدة العصبية؛ وتكون أقوى عند قوم بين العصبيات الأخرى فيتغلبون على الآخرين، ثم تستقر السلطة في يد واحد من بين الطائفة الغالبة. وأحيانًا ما تتركز هذه السلطة؛ وتنحصر في أول ملوك السلسلة؛ وفي أحيان أخرى يستولي الملك الثاني أو الثالث على السلطة وتنحصر فيه بما يتناسب وقوة سائر العصبيات، ولكن في كل الأحوال يتحقق هذا الأمر سواء كان بسرعة أو ببطء[٤٠]. ولقد اعتبر ابن خلدون هذه النظرية سنة إلهية جارية في التاريخ.

إن الراحة والدعة أيضًا من الخصائص الملكية الأخرى، والتي حينما تتدعم أركانها تكون مثل هذه الأمور - بالقطع - هي سبب ضعف وانهيار السلطة السياسية.

في الفصل الثالث وتحت عنوان «في أنه إذا تحكمت طبيعة المُلك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة: أقبلت الدولة على الهرم»[٤١]. اهتم بتوضيح كيف تضعف قواعد الحكومة وتنهار في النهاية. وختامًا وصل إلى نظريته المهمة: يعني «المرحلية» في مسيرة السياسة في المجتمعات البشرية. وقد أوضح هذا الرأي في الفصل التالي تحت عنوان «في أن الدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»[٤٢]، ومن بين ما يقول: يظن الأطباء والمنجمون أن العمر الطبيعي للأشخاص ١٢٠ عامًا، وبالطبع يزيد أو ينقص هذا العمر في أجيال مختلفة لأسباب طبيعية؛ أو أسباب مختلفة تتعلق بالنجوم، ولا يزيد العمر على عشرين ومائة عام إلا في النادر.

إن عمر الدول ولو أنها تختلف بسبب الأعمال، والأعمال المضادة الطبيعية والسماوية؛ ولكنه غالبًا لا يزيد عمر الدولة الواحدة على ثلاثة أجيال؛ والمراد من الجيل أربعين سنة. ولذلك يكون الجيل الأول (الذي حصل على السلطة بالكد والكدح) قد بقي قابضًا على السيادة والقيادة لأنهم كانوا على البداوة والخشونة وتحمل الصعوبات والشدائد؛ وماداموا بقوا كذلك فإنهم يبقون على البسالة وحمية العصبية.

أما الجيل الثاني فمع استفادته من مزايا السُلطة التي في يده فإن أموره تمضي سلسة ويتخلق بأخلاق الحضر ويترك البداوة؛ وبدلاً من أن يكون حارسًا للمجد يُبتلي بالضعف والكسل، وبالطبع تقل قوة العصبية وشدتها لديه. هذا إذا ما كانت أصول أخلاق السابقين مازالت باقية فيه. وفي الجيل الثالث تنهار تلك الخصائص التي كانت أساس قيام الدولة؛ ويكون المُلك في الواقع هو كبش الفداء حين وقت انهيار الدولة.

وتحت عنوان «في أطوار الدولة واختلاف أحوالها؛ وخُلق أهلها باختلاف الأطوار»[٤٣]. يوضح ابن خلدون الحالات المختلفة التي تظهر في الدولة خلال مسيرتها الطبيعية: في خمسة أطوار:

الطور الأول: طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه

في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء؛ لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب، وهي لم تزل بعد بحالها.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول؛ للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك: لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه الضاربين في الملك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارده، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه حتى يقر الأمر في نصابه، ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد: لأن الأولين دافعوا الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم، وهذا يدافع الأقارب لا يظاهره على مدافعتهم إلا الأقل من الأباعد فيركب صعبا من الأمر.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة، وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وشكلهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدول المسالمة ويرهب الدول المحاربة وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة؛ لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعًا بما بنى أولوه سلمًا لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلدًا للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفًا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسدًا لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته مضيعًا من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده، فيكون مخربًا لما كان سلفه يؤسسون وهادمًا لما كانوا يبنون[٤٤].

وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض....»[٤٥].

التسلط نتيجة طبيعية لحياة المجتمع

ثم بعد توضيح كيفية انتقال الدولة من البداوة إلى التمدن والحضارة،... اهتم بتوضيح حقيقة المُلك وذكر أنواعه، يقول:

«لأنّا قد بيّنا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، ويفضي ذلك كله إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض؛ واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم، ولابد في ذلك من العصبية لما قدمناه، من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا الملك كما تراه منصبًا شريفًا تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات كما مر. والعصبيات متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها. وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور»[٤٦].

إذن أصبح التسلط والقهر أمراً طبيعياً، وأضاف ابن خلدون:

إن العمران والحياة الاجتماعية لدى البشر أمر طبيعي، والعصبية هي أساس إقامة المجتمع البشري، وهدف العصبية المُلك، وأن الانفراد بالمجد والسعي وراءه أمر خفي في طبيعة المُلك؛ والمُلك الحقيقي هو من (يستعبد الرعية)[٤٧]، وقطعاً هو من تُجمع إليه الأموال ويحرس الحدود ويرسل رجال الضرائب إلى دول أخرى وسلطات أخرى، وهو المُبرأ أمام الناس من كل مسئولية ولا تكون يد قاهرة فوق يده[٤٨].

إن ابن خلدون هو مفكر المجتمع الإسلامي، وكان يجب عليه أن يحدد بوضوح الفرق بين نظرية الخلافة والإمامة التي هما الوجه الديني للسياسة وبين المُلك الذي هو أمر طبيعي في المجتمع البشري. ولهذا السبب اهتم في عدة فصول بالبحث الكلامي - الفلسفي - التاريخي الخاص بالخلافة والإمامة؛ وحتى أنه شرح النظرية الشيعية أيضاً.

أشكال الحكم

١ - لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر.

٢ - فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها.

٣ - فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا، وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته علي منهاج الدين؛ ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع[٤٩].

٤ - وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل

الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء. فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[٥٠].

وهنا لابن خلدون كلام هام حول اختلاف رأي الأمة الإسلامية في الإمامة وشروطها، ثم بعد الحكم بوجوب تنصيب الإمام واستناده على إجماع «الصحابة» و«التابعين»؛ واهتمامه بأسس وأسباب وجوب التنصيب؛ يقول: إن البعض يعقلون أسباب الوجوب والإجماع؛ ولا يفعلون شيئاً سوى الخضوع لأحكام العقل، في الوقت الذي فيه البعض الآخر يُشرع سند الوجوب؛ ويستحسن بنفسه هذا القول أيضاً[٥١]. ويُضيف: إن أشخاصاً مثل «الأصم» من المعتزلة؛ والبعض من الخوارج لم يستحسنوا وجوب تنصيب الإمام؛ ولكن ما اعتبروه أهم؛ كان مراعاة أحكام الشرع بصورة تسير بها أمته في طريق العدل وتنفيذ الأحكام الإلهية، وهي أمور لا تحتاج في الأصل إلى إمام؛ حتى يكون من الواجب تنصيبه. ولكن ابن خلدون رفض هذا القول بسبب انعقاد الإجماع على وجوب التنصيب، يقول:

«والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك، والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات؛ ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه؛ كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه؛ كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليها، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق»[٥٢].

ويسوق على صحة دعواه شاهد من مُلك داود وسليمان وأنبياء الله الآخرين. ثم أن المُلك أمر طبيعي وسوف يستقر بشكل طبيعي على قاعدة العصبية والشوكة القومية، ويقول: «... إن ما هو قائم على أساس الإجماع في هذا التنصيب (تنصيب الإمام): ثابت: وهو نوع من واجب الكفاية: ويُفسخ باختيار أهل الحل والعقد، وواجب عليهم تنصيب الإمام وهو أمر لازم على كل الناس، فـ(الإمام المُنصّب) يُطاع؛ لأن الله تعالى قد أمر بطاعة الله والرسول ﷺ وأولي الأمر»[٥٣].

أوجب ابن خلدون أربعة شروط لمنصب الإمامة: العلم والعدالة، والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي.

وعن قرشية النسب، فيقول ابن خلدون: الفائدة في النسب إنما هي العصبية... لابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية ... فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها... وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة[٥٤].

الاستثناء والقاعدة في النبوة والمُلك

يرى ابن خلدون أن أحكام الدين تؤمن السعادة في الآخرة؛ فهي الغاية القصوى لوجود البشر. أن الإنسان محكوم بالحياة في هذه الدنيا؛ وحياته ميسرة داخل المجتمع، كما أن المجتمع يحتاج إلى أصول؛ والسياسة هي قاعدة النظام وأصول المجتمع.

إن النموذج الأعلى السياسي والديني هو الذي تحقق في زمان النبي ﷺ وخلفائه الأوائل؛ بمعنى أن محمد ﷺ كان هو النبي؛ وكان أيضًا حاكم المجتمع الإسلامي، وفي عصره كانت السياسة والمُلك يأتيان في ذيل الاهتمامات بعد النبوة؛ وبعده ظهرت الحكومة المنشودة في صورة خلافة، وبرغم أن الخلافة تختلف عن المُلك؛ لكن في مزايا المُلك ما يمنح المجتمع أصولاً ويحافظ عليه في مواجهة الهرج والمرج الداخلي والهجوم الخارجي. وكانت الأمة الإسلامية مع وجود الخلافة في غير حاجة إلى المُلك.

ولكن المُلك بمقتضى الفطرة هو أمر طبيعي في حين أن النبوة أمرًا استثنائيًا مهما كانت ذات أثر كبير في المجتمع والتاريخ، ولكن مع مضي الزمان حلت القاعدة الطبيعية، يعني المُلك مكان الظاهرة الاستثنائية.

إن الناس الذين شاهدوا نزول الوحي الإلهي؛ وهبوط الملائكة، والأمور غير العادية؛ كان إيمانهم متماسكًا راسخًا في قلوبهم بحيث لم يترك فيها مكانًا لظهور العصبية القومية، وكان التفرّد ناشئًا عن العقيدة الدينية الأولى؛ وكانت هي عماد السلطة والضامن لاستمرار المجتمع الديني. ولكن حينما مضى هذا العصر الخاص والاستثنائي؛ وانتهى عصر المعجزات؛ وتوفي الجيل الذي شاهدها؛ عادت أمور العصبية إلى طريقها العادي والطبيعي. ونتج عن هذا الاهتمام بالمُلك والخلافة. يقول ابن خلدون في إشارة إلى زمانه: «... ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح...»[٥٥].

وهنا يُلاحظ أن جميع الاختلافات بين صحابة النبي ﷺ وأتباعهم (التابعين) في الأمور السياسية كانت تحت عنوان الاجتهاد، وأن اختلاف الرأي هنا كان من الأمور الطبيعية[٥٦].

برغم أن الخلافة كانت هي الشكل المطلوب للحكومة؛ ولكن ما اهتم به المشرع هو تنفيذ أحكام الشرع والكفاءة في إدارة المجتمع.

وهكذا تكون الحكومة ـ كما أوضحنا سابقًا ـ في رأي ابن خلدون من المصالح العامة وتكون مفوضة إلى الأمة، ويصبح الأهم أن يكون المجتمع نظام وأصول وحكومة ذات كفاءة من أجل تأمين مصالحه ومنع الاضطرابات الداخلية، وتأمينه من غزو الأجانب، وقطعًا سيكون محتوى النظام وضوابط العلاقات الاجتماعية عند المسلمين هي أحكام الشريعة، وبذلك تكون الصورة الطبيعية لهذا النظام في النهاية ليست شيئًا آخر سوى المُلك.

وبناءً على ذلك؛ فإن قبول ابن خلدون للمُلك لا يتنافى مع تدينه، وفي رأيه أن الدين يتوافق مع الأمور المعقولة والطبيعية؛ وأن المُلك أمر معقول وطبيعي. ويعرف ابن خلدون الإمامة بأنها ليست منصبًا شرعيًا؛ ولكنها تعيين من قبل المُشرع الذي يعرف المصالح العامة، فإن الله قد تركها لرأي الأمة واختيارها، وبعد أن رفض

رأى الشيعة الذى يعتمد على التنصيب الإلهى للإمام؛ قال: «... وإن شبهة الإمامية فى هذا الخصوص (فى خصوص الإمامة) هى أن (الإمامة من أركان الدين)... فى حين أنها ليست كذلك. فى حين أن الإمامة (هى من المصالح العامة المفوضة إلى الخلق)(٥٧)...

ثم إن الحكومة أمر بشرى وهدفها تأمين مصلحة المجتمع، وفى رأى ابن خلدون أن أكثر أشكال الحكومات طبيعية (بل هى الشكل الطبيعى الوحيد) هو المُلك القائم على أساس العصبية والقهر، وأن أقصى ما يريد الملك تحقيقه هو إقامة أحكام الشرع على أساس من العدل.

إن الخلافة فى رأى ابن خلدون - كما أشرنا سابقًا - من الأمور المستحسنة والمطلوبة؛ ولكن لا يمكن انتظار تحققها دائمًا أو دوامها فى أى مكان وذلك لأنها نظرية استثنائية (مثلها مثل النبوة)، فحينما يمضى عصرها الخاص تنقلب من داخلها على نفسها، وأن هذا التغير نفسه وهذا التبدل من الأمور الطبيعية، ومنذ ذلك الحين إلى ما بعد ذلك يجب أن يرى إلى أى مدى يكون المُلك (الذى حل محل الخلافة) متفقًا مع حكم الشرع وأحكام العقل، وأفرد ابن خلدون لذلك فصلاً سماه: انقلاب الخلافة إلى الملك.

ويتحدث ابن خلدون عن التأثير الطبيعى لتتبع العوامل التى تثبت أو تنفى هذا الأمر الطبيعى؛ والتى تُسبب ضعف المُلك أو دوامه، فمثلاً تحت عنوان «فى كيفية طروق الخلل للدولة»؛ فقال: إعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما، فالأولى الشوكة والعصبية والثانى المال، والخلل إذا طرق الدولة طرقها فى هذين الأساسين(٥٨).

وفى الفصل السابع والعشرين يورد ابن خلدون مقالة طويلة حول موضوع مذاهب الشيعة ورأيهم واعتقاد كل مذهب منهم فى موضوع السياسة والإمامة. وفى الفصل الثامن والعشرين وتحت عنوان «فى استبدال الخلافة بالمُلك» أوضح كيفية تعدى الأمر من الاستثناء فى السياسة يعنى الخلافة الدينية، إلى الوضع الطبيعى يعنى المُلك(٥٩).

وفى رأيه أن هذا التبدل والتعدى أمر طبيعى، وأن ما هو طبيعى لا يمكن أن يكون سيئًا، وإذا أصبح سيئًا؛ فإنه لا يكون فى المُلك ذاته ولكن فى عوارضه. أن المُلك هو الممكن المتفق مع الشرع والعقل؛ وتكون نتائجه حسنة، ومن الممكن أن تظهر من عوارضه نتائج سيئة مثل الشهوة والغضب.

ثم: «... إن المُلك هو الغاية الطبيعية للعصبية، وأن انبثاقه منها ليس أمرًا اختياريًا ولكنه نابع من الضرورة وأساسياتها... وكذلك الشرائع... لا مفر فيها من العصبية... وأن أمر الله بوجودها يصل إلى أقصى مدى: فقد جاء فى الروايات الصحيحة أن الله لم يرسل نبيًا إلا معتمدًا على رفعة قومه وقوتهم (ما بعث الله نبيًا إلا فى منعة من قومه)(٦٠)

ثم: إن العصبية ليست فقط من أجل المُلك فهى أمر ضرورى للدين والنبوة؛ ولن ينجح دين الله ويستقر إلا بها. ولكن من جانب آخر فإن العارفين بالأصول الدينية وبالروايات؛ يعلمون أن الشرع قد تناول العصبية والمُلك بالنقد. وابن خلدون لا يُنكر هذه الواقعة؛ ولكنه يقول: إن هذا النقد مثل نقد الغضب والشهوة؛ فمن المُسلم به أن هدف المُشرع ليس قمعها؛ ولكن السيء منها ولوم ما هو دنيوى، فمن الشهوة والهوس يُفهم هدف الإنسان وغايته؛ ولكن إذا كانت هاتان القوتان الحيوانيتان (الغضب والشهوة) يُعمل بهما فى سبيل الله والخير ولا يمنعان التكاليف الشرعية؛ فسوف تكونان خصلتين حميدتين. إن العصبية بالشكل الذى كانت به فى الجاهلية؛ مذمومة من الدين. أما إذا كانت القوى الطبيعية فى سبيل الحق؛ ويُعمل بها من أجل إعلاء أوامر الله فهى أمر مطلوب؛ ولكن إذا أضاعت (هذه القوى) الشرائع فهى أيضًا سوف تضيع؛ ولهذا السبب فإنها ليست فقط مطلوبة، ولكنها عماد الدين(٦١). وأن الملك المطعون فيه نوع من السلطة التى تسير فى طريق الباطل وليس الحق(٦٢).

تعهد الخلفاء الأربعة باتباع سنن النبى ﷺ فى إدارة أمور المسلمين «فى الوقت الذى كان الملك بين أيديهم وهم غير مبالين به»(٦٣). وفى البداية كان هذا يتفق مع الإسلام السمح؛ والروحانية البدوية العربية، ثم اتخذت عصبية هؤلاء القوم لون الدين وترسخت أكثر، وببركة وجود رسول الإسلام ﷺ شنوا حملات على فارس والروم، وتعلقوا بالجهاد؛ لأن الله قدّره عليهم، وبهذه الطريقة استولوا على المُلك فتدفقت ثروات هائلة كالسيول على الأعراب، ووصل كثير من رفقاء وأصدقاء الرسول ﷺ (الصحابة) إلى المكانة والثروة. ولم يخالف هذا الوضع الدين، أما ما كان مذمومًا فهو التبذير فى غير موضعه والخروج عن حدود الاعتدال؛ ولكن إذا كانت نية صاحب المال هى إنفاقه فى طريق الحق؛ فحينئذ تكون الثروة نعمة طيبة(٦٤).

* * *

أصبح لهذه المقدمات أثر موضوعي؛ وأثمرت نتائجها رويداً رويداً من حياة المسلمين، وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الأمر هي العصبية؛ بمعنى أنها أسفرت عن المُلك وظهور السيطرة والقهر. واعتبر ابن خلدون أن الحرب بين الإمام علي ومعاوية نموذجاً عظيماً لهذه المرحلة العابرة؛ فهي الحرب بين العصبيات التي ظهرت في القلوب بعد عصر حكم الإيمان الديني، وبرغم أنه أعطى عليّ الحق في هذا الصراع؛ إلا أنه أيضاً لم يُلق باللوم والتأنيب على معاوية. ولهذا فإن ما تقدم - وفق رأي ابن خلدون - هو:

أولاً: كان أمراً طبيعياً. **وثانياً**: إن معاوية لم يكن سيئ النية.

ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد، فإن المُلك الذي كان نتيجة طبيعية للعصبية؛ كانت له هو نفسه نتائج طبيعية، وسواء أردنا أو لم نرد فسوف تظهر: «... ثم اقتضت طبيعة المُلك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به؛ ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها».

لقد طبّق ابن خلدون على موضوع ولاية عهد يزيد بن معاوية وإسناد السلطة إليه عن طريق أبيه نفس النظرية من جميع جوانبها، واعتبر أن هذا الأمر لا مفر من قبوله على أساس العصبية التي هي أساس المجتمع والسياسة.

عموماً: لقد كان يعتقد أن البحث عن المصالح الطبيعية هو سبب ظهور المُلك ذي الأهداف الدينية. وقد دامت هذه النظرية حتى أواخر عهد الأمويين والمروانيين ثم انحرفت في نهاية هذا العهد؛ وتوجهت سُلطة المُلك إلى أهداف دنيوية؛ وكان هذا الأمر نفسه هو أحد الأسباب التي أدت للثورة ضد الأمويين وأيضاً للعمل على إسقاط الدعوة العباسية، واجتهدت حكومات صدر الدولة العباسية في إبعاد المُلك عن طريق الانحراف حتى سقط المُلك بعد عصر الرشيد وبعض أبنائه في ورطة الرفاهية والملذات، وكانت النهاية ضياع السلطة من يد العرب[65].

وبكلمة مختصرة، فعند ابن خلدون: إن العصبية أمر طبيعي وتأسيسي، وهي لم تنهار برغم أنها كانت أحياناً تخضع لتأثير مظاهر وعوامل استثنائية وخارقة مثل الدين، ولكن مع مضي الزمان قُضي على الاستثناء، وعاد سريان الأمور إلى السير وفق القاعدة؛ واستقر الأمر الطبيعي في مكانه، ورأينا أن حكومة المسلمين في أوان علو

الدعوة الدينية؛ وفي عصر غلبة التشريع تجلّت في صورة الخلافة ومضت في نموها الطبيعي نحو المُلك، لأنه لا يوجد مجتمع قط يفر من المُلك وينتهي إلى المُلك الديني إلا إذا كان أساسه أصيلاً وهيئته الاجتماعية تعتمد على التشريع والأوامر الشرعية؛ وإذا ما كان النظام يعتمد على التوجيهات والملاحظات والمصالح العرفية والعقلية البشرية أصبح عقلياً. وبلا هاتان الصورتان فإن أساس المجتمع والسياسة لا يعتمد على شيء سوى السلطة الاستبدادية. ثم إن المُلك أمر طبيعي؛ وأن خيره وشره أمر عارض يعتمد على الخصائص التي سوف تتفق مع شروطه وأحواله المختلفة.

كان ابن خلدون مثل أسلافه وخلفائه، في جوّ كان «القهر والاستبداد» يهيمنان فيه فيه على مسرح السياسة، وكان الاستبداد مُسيطراً على أذهان المسلمين والمفكرين الإسلاميين دون أن يتساءلوا كيف؟ ولماذا؟، وكان يُنظر إلى المُلك الاستبدادي باعتباره أمراً طبيعياً، وبالطبع لم يكن هنالك تصور واضح لمسئولية الحاكم أمام الناس. ففكر في كيفية الانحطاط لهذا؟ وكيف أصبح الشاه (الملك) مسئول أمام الله فقط، ولا حيلة للناس إلا في طاعة الحاكم؟.

هي «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيئ من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره»[66] - فصل في معنى البيعة.

وأضاف: أن الإكراه وحث الناس على البيعة لها الغلبة دائماً، وبناءً عليه فحينما يفتي الإمام «مالك» قياساً على قسم المكره؛ بإغضاب الحُكام، ولأنهم يدركون أضرار هذه الفتوى على اعتبار أن البيعة قد أُخذت من الناس (بطريقة الإكراه) لذا وقع ما وقع من محنة الإمام[67]. أما الذي راج في زمن ابن خلدون باسم البيعة فهو عبارة عن «تحية الملوك على طريقة الأكاسرة بمعنى تقبيل الأرض أو اليد أو القدم أو أطراف ثياب الملك». وكان ابن خلدون يعلم أن كل هذا من مقتضيات التبعية ومستلزماتها، والتي أطلق عليها مجازاً عنوان: البيعة التي هي العهد على الطاعة، ثم راجت هذه الأمور، وبعد مدة أخذت شكل «الحقيقة العرفية».

ومن هذا المنظور لفت موضوع ولاية العهد أيضاً نظر ابن خلدون، يقول: ««أعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقتها النظر في

مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك فى حياته وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويثقون بنظره لهم فى ذلك كما وثقوا به فيما قبل»[٦٨]. واجتهد ابن خلدون فى أن يأتى بدليل من الشرع وإجماع المسلمين على صحة هذه النظرية. وعلل أمر معاوية فى انتخابه يزيد باعتباره ولى عهده مع علمه بوجود أفراد آخرين أجدر بهذا المنصب بأن مصلحة المجتمع وترابطه كانت فى الموافقة على هذا الأمر؛ وذلك لأن بنى أمية فى هذا العصر كانوا أصحاب عصبية قريش والمسلمين وكانت لهم الغلبة؛ ولم يكونوا ليقنعوا إلا بالحكم لهم، وبناءً عليه فإن معاوية قدم يزيد على الآخرين. واجتهد فى أن تنطبق هذه النظرية - التى كانت علامة لاستقرار السيطرة والاستبداد - على طول تاريخ المسلمين السياسى.

لم يكن خافيًا على باحث متعمق وذى رأى ثاقب مثل ابن خلدون انحراف التابعين عن طريق الخلفاء الراشدين، ولكنه يقول: إن هذا الانحراف ليس انحرافًا عن الحق والشرع؛ ولكنه عودة بالأمور إلى مجراها العادى والطبيعى. يقول: «ولا يعاب عليهم ايثار أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة فى ذلك فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك وكان الوازع دينيا فعند كل أحد وازع من نفسه فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط وآثاروه على غيره ووكلوا كل من يسمو إلى ذلك إلى وازعه وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك والوازع الدينى قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطانى والعصبانى فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت ذلك العهد وانتقض أمره سريعًا وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف. سأل رجل عليا رضى الله عنه ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبى بكر وعمر؟ فقال: لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلى وأنا اليوم والٍ على مثلك»[٦٩].

ثم استمر ابن خلدون قائلاً: «أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى على بن موسى ابن جعفر الصادق وسماه الرضا كيف أنكرت العباسية ذاك ونقضوا بيعته وبايعوا لعمه إبراهيم بن المهدى، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وتعدد الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم الأمر حتى بادر المأمون من خراسان إلى بغداد ورد أمرهم لمعاهده فلابد من اعتبار ذلك فى العهد فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحد منها حكم

يخصه لطفًا من الله بعباده، وإما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغى أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفًا من العبث بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتيه من يشاء»[٧٠].

فأخيرًا وصل إلى الطريق الوحيد الهادى إلى التخفيف من الأضرار العظمى التى وقعت نتيجة للاستبداد ولرغبات المستبدين على المجتمع، حيث يقترح ابن خلدون - الذى كان شاهدًا على طموح المهووسين وظلم الحكام والولاة - اقتراحًا يفتقر للحماية؛ ولحكمة الحكام الصالحين، كما أنه ليس له ضمانات إجرائية قط سوى رغبة الحاكم.

على كل حال: كان ابن خلدون فى رؤيته التاريخية والاجتماعية مبتكرًا ومؤسسًا لمدرسة خاصة فى عصر استبداد القهر بحياة المسلمين وأذهانهم. واعتبر ابن خلدون ذلك أمرًا طبيعيًا.

* * *

مصادر المبحث السابع للمؤلف

(١) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج٣، ص٤٤٤.
(٢) مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد پرفين الجنابادي، مؤسسة الترجمة والنشر، طهران، ١٣٤٥، ص٤٣-٤٤.
(٣) نفسه، ص٤٤.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ص٤٥.
(٦) نفسه، ص٥٢.
(٧) نفسه.
(٨) نفسه، ص٦٩، ٧٠.
(٩) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص٣-٤.
(١٠) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص٥.
(١١) نفسه، ص٢٩.
(١٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص٣٨.
(١٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص٢٩.
(١٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص٣٨.
(١٥) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص٢٩.
(١٦) نفسه، ص٣٤.
(١٧) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص٢٠٢-٢٠٣.
(١٨) نفسه، ص٢٠٣.
(١٩) نفسه، ص٤١، ٤٤.
(٢٠) نفسه، ص٤١.
(٢١) نفسه، ص٤٣.
(٢٢) نفسه، ص٤٣.
(٢٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص٣١، ٣٢.
(٢٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٢٠، ١٢٢.
(٢٥) نفسه، ص١٢٢-١٢٧.
(٢٦) نفسه، ص١٢٧.

(٢٧) نفسه، ص١٢٧، ١٢٨.
(٢٨) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص١٢٨.
(٢٩) نفسه، ص١٠٢، ١٠٣.
(٣٠) نفسه، ص١٠٥.
(٣١) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٣٩.
(٣٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص١١٠.
(٣٣) نفسه.
(٣٤) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٤٢، ١٤٣.
(٣٥) نفسه، ص١٤٣.
(٣٦) نفسه، ص١٤٣، ١٤٤.
(٣٧) نفسه، ١٥٥.
(٣٨) نفسه، ص١٥٧.
(٣٩) نفسه، ص١٥٩.
(٤٠) نفسه، ص١٦٦، ١٦٧.
(٤١) نفسه، ١٦٨.
(٤٢) نفسه، ص١٧٠.
(٤٣) نفسه، ص١٧٥.
(٤٤) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٢٣، ١٢٤.
(٤٥) نفسه، ص١٢٤.
(٤٦) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص١٤٨.
(٤٧) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٨٨.
(٤٨) نفسه.
(٤٩) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٣٣، ١٣٤.
(٥٠) نفسه، ص١٣٤.
(٥١) نفسه، ص١٩١، ١٩٢.
(٥٢) انظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ص١٥٢.
(٥٣) انظر مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص١٩٣.
(٥٤) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٣٦، ١٣٧، ١٣٨.
(٥٥) نفسه، ص٢١٢.
(٥٦) نفسه، ص٢١٢، وما يليها.
(٥٧) نفسه، ص٢١٢.
(٥٨) نفسه، ص٢٩٤، وما يليها.

(٥٩) نفسه، ص٢٠٢؛ وما يليه.
(٦٠) نفسه، ص٢٠٢.
(٦١) نفسه، ص٢٠٢، ٢٠٣.
(٦٢) نفسه، ص٢٠٤.
(٦٣) نفسه، ص٢٠٤.
(٦٤) نفسه، ص٢٠٥.
(٦٥) نفسه، ص٢٠٦؛ وما يليها.
(٦٦) نفسه، ص٢٠٩. وهنا نقارن رأى ابن خلدون مع رأى تايمس هابر الذى يرى أن العدل الاجتماعي فى الواقع عدلاً من طرف واحد فإن الناس يجمعون اختياراتهم لحاكم من اختيارهم؛ ومن هنا إلى ما بعد ذلك فإن جميع الاختيارات تكون للحاكم والمسئوليات والتكليفات للشعب.
(٦٧) المقدمة، ص٢٠٩.
(٦٨) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٤٧.
(٦٩) مقدمة ابن خلدون - دار ابن خلدون - الإسكندرية، ص١٤٨.
(٧٠) نفسه، ص١٤٨.

الجزء الثالث

حديث الختـــام

بدّل رسول الإسلام ﷺ العظيم مدينة يثرب إلى «مدينة النبي» ﷺ تكريمًا من الله للإنسان؛ وفتح آفاقًا جديدة وآمالاً رحبة أمام الإنسانية، ولكن بعد نصف قرن من شروق شمس الإسلام، حولت سحب «القهر» و«الاستبداد» السوداء سماء حياتهم الاجتماعية إلى ظلام، وفي هذه الظلمة الحالكة، تطلعت بصيرة المفكرين المسلمين بدورها إلى النظر لوجه ومعرفة ماهية «السياسة» و«السلطة».

إن التأمل الفلسفي الجاد في أمر «المدينة» وفي النظام السياسي والاجتماعي قد بدأ بالمحاولة الباهرة «للفارابي» مؤسس الفلسفة الإسلامية، ولكن بوفاته فشلت هذه المحاولة وانزلق الفكر السياسي في منحدر سيء العاقبة. وكان آخر من سلك هذه المسيرة هو «ابن خلدون» الذي اهتم بالتأكيد بالنظرية الجديدة من واقع الحياة الاجتماعية الإنسانية، بدرجة نستطيع معها أن نعتبره أبا فلسفة التاريخ وبقليل من التسامح نعتبره مؤسسَ علم الاجتماع.

نستطيع أن نطلق على ابن خلدون آخر المفكرين المسلمين في موضوع ماهية السياسة، وقد كان فكره متأثرًا بالوقائع والأحداث الجارية، وليس جزافًا إذا ادعينا أنه لم يظهر بعده كلام جديد مطلقًا في ميدان الفكر السياسي؛ وإذا ظهر شيء؛ فإنه ليس أقل ولا أكثر من كونه تكرارًا للمسائل التي قام بتوضيحها رواد الفكر السياسي في العالم الإسلامي. وجدير بالذكر أن فكر ابن خلدون؛ في الأمور الاجتماعية والحضارة(العمران) كان مختلفًا عن الآخرين، وكذلك النتائج التي توصل إليها، في كلمة واحدة نستطيع أن ندعي أن نظرية ابن خلدون كانت آخر الورود التي نبتت في بستان الفكر السياسي عند المسلمين، ولهذا السبب كان ختام بحثنا أيضًا هو الإشارة إلى فكره، والذي أصبح مادة للتقليد والتكرار لمن بعده.

ومن قبل هذا: وفي مقالة «الخواجه(*) نصير الدين» وكتابه «الأخلاق الناصرية» أشرنا إلى أنه اقتدى بأبي نصر الفارابي في السياسة، وأنه لم يضف شيئًا جديدًا.

ثم بعد ابن خلدون وقعت حوادث مهمة في العالم الإسلامي؛ نستطيع أن نشير منها إلى الغزو المغولي؛ وقيام سلطنة آل عثمان؛ وظهور المملكة الصفوية في أقسام مهمة من العالم الإسلامي.

وجدير بالذكر أن العمود الفقري لكل هذه الحكومات وجوهرها لم يكن شيئًا سوى «القهر والاستبداد»؛ بمعنى أنه على الرغم من الاختلافات العقائدية واختلاف الأهداف والطرق والأساليب الظاهرية للحكم؛ وكذلك الآثار والنتائج السياسية والاجتماعية لهذه الحكومات، فإن أساس الأمر لم يكن سوى الاستيلاء القهري الاستبدادي على الناس، والعمل اعتمادًا على قبضة السلطة الممسكة بالسيف. وقد ترك هذا الأمر - في كل مكان وفي كل الأحوال - أثرًا على إعمال العقل في ماهية السياسة وفي البحث عن طريق للخروج من مشكلة الاستبداد والخلاص من النظام القهري.

من المناسب هنا: بالإضافة إلى ما ورد في القسم الأول من الكتاب خاصًا بالملكة الصفوية: أن نُشير إجمالاً إلى السياسة والفكر السياسي في العصر الصفوي، وذلك لأنه نتج عن تأسيس الملكية الصفوية آثار كثيرة لنا ولتاريخ إيران وللشيعة؛ ولأن مصيرنا اليوم لا ينفصل عن سيرتنا بالأمس؛ ولأننا نعلم أن وحدة القومية الإيرانية ووجود التشيع رسميًا في هذه البلاد هو أمر مرتبط إلى حد بعيد بهذه السلطنة.

ومع ارتقاع شأن الصفويين، تهيأ المجال لظهور عوامل جديدة للروحانية الشيعية؛ وذلك في صورة مسيرة قوية دينية - اجتماعية - سياسية؛ كانت بداية لآثار كثيرة في بضعة من القرون الأخيرة: منها ما كان أثناء «الثورة النيابية»؛ ومنها ما هو بعدها؛ وطُرحت أفكار جديدة خاصة بالسياسة الدينية؛ أثمرت ثمارًا جديدة في العصر الجديد.

وأدرك الملوك الصفويون: بحكم احتياجهم بناءً على الواقع المرئي وأيضًا العقلي: إنهم لا يستطيعون الاستمرار في حكمهم إلا بمساعدة علماء الشيعة الذين يدعون إلى إحياء التشيع واتباع سُنّة وسيرة أهل البيت (عليهم السلام)، وقاوموا طويلاً منافسيهم الأقوياء السُّنّيين المذهب في شرق إيران وغربها، ونتج عن هذا أنهم استدعوا علماء

الشيعة للمساعدة، وتحمل علماء الشيعة: الذين كانوا أيضًا لقرون طويلة أقلية مرفوضة: مصاعب كثيرة، فتفهموا قيمة مواقعهم الجديدة واهتموا إلى جانب السلطنة الصفوية الشيعية بنشر الأسس المذهبية وإحكام قواعد مكانتهم الاجتماعية، ولكنهم وبمقتضى طبيعتهم التاريخية والعقائدية لم يهضموا النظام القهري؛ وبدأوا مسيرتهم التاريخية الجديدة في صورة مسيرة موازية لمسيرة السلطنة.

وفي رأيي أن الروحانية الشيعية منذ زمان الصفويين، وحتى بعد ذلك: قد قامت بتشكيل إحدى النظريات الاجتماعية وتحديدها بمعنى التنظير مع العمل والقيام بالوظيفة الاجتماعية وأيضًا الرسمية والمتناسبة مع البنية المالية والاقتصادية القائمة.

ولو أن المناصب الرسمية الروحانية كانت بتعيين من الشاه؛ فكان الشاه يُصدر فرمانات بأصحاب المناصب؛ ولهذا السبب كان علماء الدين - في تسلسل المراتب الاجتماعية - يعتبرون في مكانة أقل من الشاه، هذه المكانة تتفق بالطبع مع القليل من السلطات والاختيارات، ولكن على ساحة الحياة الشرعية في المجتمع، وفي فترات قليلة من عصر هذه السلطنة - وكما يُستفاد من نص بعض الفرمانات - فإنها كانت تتناسب وشخصية هؤلاء العلماء، كما كان لهم أيضًا بمقتضى القواعد والأحوال الاجتماعية على ساحة الحياة العُرفية - في قليل أو كثير من المواقف - الكلام النافذ والسلطة الإجرائية.

بناءً على ما سبق: أصبحت «الأوقاف» يومًا بعد يوم أكثر انتشارًا وقد كانت في يد الروحانيين مباشرة، وبموجب هذه الحماية المالية والاقتصادية ازداد تأثير تواجد العلماء في المجتمع: وأصبحت (الأوقاف) وسيلة شديدة الأهمية لشرح المعارف الدينية ونشرها؛ وضمان انتشار كلمة الروحانيين والارتباط بينهم وبين الناس. ثم بعد ذلك وخلال القرنين الأخيرين ومع إحياء العمل بـ«الوجوه الشرعية» و«الخُمس»، وإعادة الاعتبار لـ«المرجعية التقليدية» رسخت أعمدة هذه المؤسسة أكثر.

وبهذه الطريقة أوجدت الروحانية الشيعية - على ضفاف السلطنة (وليس في قلبها)؛ وبالعمل الاجتماعي المتميز؛ وبقبول الحماية المعتمدة على المال - حياة جديدة في صُلب تاريخ التشيع وبخاصة في إيران؛ ومع التأكيد على الصلة المعنوية بين علماء الدين والناس توازت هذه المسيرة مع السلطنة؛ ثم أصبحت أقوى يومًا بعد يوم. وهكذا ومع سقوط الملكية الصفوية الهشة، فإن الروحانية الشيعية: ليس فقط لم تخرج من

الساحة؛ بل أصبحت أقوى مما قبل. وفي بداية عصر الملكية القاجارية، أصبحت الروحانية - في غيبة النظريات المدنية الجديدة - أهم العوامل على الساحة التي تحدد المصير الاجتماعي للناس.

ولم يبق مما لم يُقَل؛ غير أنه كان هنالك دائمًا أشخاص من العلماء والفقهاء يرفعون راية المعارضة؛ بعضهم في العصر الصفوي وكانت معارضاتهم أحيانًا باللغة الغضب والخشونة، وأشخاص آخرون؛ يعتمدون على أصول العقيدة الإمامية وولاية المعصوم والتمحور الذي لا بديل عنه في نظام الحكم المشروع، كانوا يرفضون التعاون مع ملوك الصفويين الشيعة مقررين لوم من يتعاون معهم لومًا شديدًا حتى ولو كان هذا المتعاون يحظى بمقام علمي وفقهي عالٍ.

وفي أثناء هذه النزاعات والمجادلات الكلامية والفقهية كانت هنالك قضايا مثل دفع الخراج وقبضه؛ وإقامة صلاة الجمعة، وأمور أخرى ترتبط بالحكومة على نحو ما، وكانت تعتبر معركة آراء ساحة نقض وإبرام، ورفض وقبول، وأن الآثار التي مازالت باقية منذ عهد عظماء العصر الصفوي وبعده لدليل على هذا الادعاء.

قطعًا؛ إن الموضوع المهم الذي تبلور في شكل بسيط بعد ذلك تحت عنوان «ولاية الفقيه» في زمان الغيبة، قد تقرر أن يخضع لبحث وفحص كبيرين؛ خاصة في القرن أو القرنين الأخيرين، وقد طُرح منذ صدر العصر الصفوي بوضوح بالغ وبعناية، حتى اعتبر في النهاية وفي بداية العصر القاجاري موضوعًا مستقلاً عن طريق الفقيه الشيعي آية الله المُلا أحمد النراقي (رحمه الله).

عمومًا بقيت الصورة الأخرى من هذه النظرية في انتظار لمدة قرنين تقريبًا حتى استطاعت أن تصل فعليًا عن طريق حضرة الإمام الخميني (رحمه الله) إلى أن تصبح هي الحاكمة على ساحة مصير الأمة الإيرانية في صورة نظام مدوّن ضمن القانون الأساسي (الدستور) للجمهورية الإسلامية الإيرانية وبموافقة الشعب.

وهنا من المناسب أن نشير إلى أهم أثر سياسي لهذا العصر ومؤلفه المرحوم «محقق السبزقاري»[1]؛ أحد الفقهاء المشهورين والعلماء العظام في العصر الصفوي، وشيخ الإسلام وإمام الجمعة في إصفهان في عصر الشاه عباس الثاني.

في الأثر المسمى روضة الأنوار؛ أوضح المُصنِّف ميوله الشيعية باستناده على بعض الروايات الشيعية، وذكره لبعض الحقائق، من بينها ما جاء في مقدمة الكتاب:

أحيانًا ما يكون الملك المطلق والإمام الحاكم على الإطلاق: نبيًا مثل حضرة آدم وسليمان وداود (عليهم السلام)؛ وحضرة الرسول ﷺ وغيرهم، وأحيانًا ليس نبيًا مثل حضرة أمير المؤمنين (علي)؛ وسائر أئمة الهدى عليهم سلام الله؛ ولا يوجد زمان قط يخلو من إمام أصلي؛ لكن في بعض الأزمنة وبسبب الحُكم والمصالح يغيب الإمام الأصلي عن النظر... وفي مثل هذا الزمان فإن حضرة صاحب الزمان... قد اختفى كالشمس في حُجب السحاب...[2].

إن بحث المرحوم محقق السبزقاري كان في زمان غيبة المعصوم وأثناء حكومة ملك شيعي؛ وفي وجود علماء وفقهاء شيعة، ولهذا السبب فإن هذا العالم قد قام بمحاولة نظرية وعملية من الواقع المنظور؛ كي يحفظ المكانة والمجال المناسب لترغيب الملك في حماية العلماء ورعاية الموازين الشرعية.

كُتب كتاب روضة الأنوار في مقدمة واحدة مع فصلين واستهلال مع قسمين؛ وكان القسم الأول يحتوي على سبعة أبواب؛ وكل باب يحتوي على بضعة فصول. وكان القسم الثاني يحتوي على خمسة أبواب؛ كل واحد منهم يحتوي على بضعة فصول إلا الباب الخامس الذي اختص كله بعهد حضرة أمير المؤمنين عليّ لمالك الأشتر.

برغم أن كتاب روضة الأنوار قابل للمقارنة من عدة وجوه مع الأحكام السلطانية؛ إلا أنه ليس أثرًا فقهيًا، ولكننا نستطيع أن نجد فيه جذورًا واضحة من المباحث الفلسفية. أما إذا أردنا أن نحدد مكانة هذا الكتاب بين طبقات الآثار السياسية في العصر الإسلامي؛ لوجدنا أنه يقف إلي جوار كتاب السياسة للخواجه نظام الملك الطوسي؛ وسنجد أنه متأثر بهذا الكتاب.

ومجال البحث الأصلي في روضة الأنوار يشبه سيَر الملوك؛ فهو حول المُلك والسلطة بدون الاستفسار عن أسبابهما. أما أكثر الأقسام فلسفية في الكتاب؛ يعني المقدمة فهي «في بيان الحكمة والتدبير الإلهي في وجود الملوك والفوائد التي تترتب عليها؛ وذكر كيف تكون علة الدوام وثبات المُلك والملكية»؛ ونستطيع أن نطلع على [illegible] مفصلاً من خلال هذا المختصر:

إن المَلك المطلوب عند محقق السبزقاري هو نفسه الملك في نظر الخواجه الطوسي؛ وهو المَلك المتدين. والغاية في رأي نظام الملك هي سمات الملك عند الحنفية، والمذهب الصحيح إما أن يكون حنفيًا أو شافعيًا؛ أما الباقي فباطل. ولكن في رأي السبزقاري وهو فقيه شيعي، أن الملك (الشاه) في الدين الصحيح هو من «يتبع سيرة وسُنّة الإمام الأصلي».

ومثلما أوضحت سابقًا، فإن بحث السبزقاري كان في زمان الغيبة، ولذلك كان الملك بالطبع هو: ... من يكون في مقام يتبع فيه الإمام الأصلي على قدر الوسع والاستطاعة؛ ويطيع سنن الشرع المُرضية في جميع الأبواب، ويعمل بقانون العدل الذي يترتب على وجوده المنافع والفوائد(٣).

وهذا الملك ليس الإمام المعصوم؛ ولا حتى العالم الذي تتوفر فيه الشروط الدينية؛ ولكنه شخص تكون السلطة في يده وليس مُهمًا من أين؟ أو كيف وصلت إليه هذه السلطة؟ ولكن يوصوه فقط باتباع الإمام الأصلي على قدر الوسع والطاقة.

وفي زمان محقق السبزقاري لم يكن هذا الملك المُتدين، رافع شعار العدل؛ سوى الشاه عباس الثاني الصفوي... «أما بعد، في الأيام الميمونة بدأت سعادة الأفراد، الرحمة الربانية العامة، والنعمة الإلهية الكاملة وشملت البلاد وحال العباد تاج السلطنة وحاكم العالم... ...

والفلك؛ على الرغم من أن جميع الأجسام مبصرة؛ فإنه لم ير مثل هذه الومضة النورانية، والشمس ولو أنها تضيء كلها من قمة رأسها إلى أخمص قدميها؛ إلا أنها استنارت بضياء عقله... أعني معالي حضرة «ملك الملوك ظل الله»؛ وقائد الجيش... ... سراج السلالة المصطفوية؛ وشعاع المرتضوية الخالدين... السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان؛ صاحب جلائل الفتوحات الربانين الشاه عباس الحسيني الموسوي الثاني؛ أدام الله تعالى على العالمين حُسن رعايته»(٤).

وأضاف المؤلف المحترم من أجل رفع شبهة المبالغة أو الأقوال الجزافية والتملق كأثر من آثار شؤم الحكم الاستبدادي والقهري: «الحق، وبدون تكلّفات الكُتّاب ومتعلقات أهل الترسل؛ فإن الذات الشريفة لهذا السيد هي فهرس مجموعة الإقبال، ومجمع أشرف الأخلاق ولطائف الخصال... وأن هذا الفقير برغم وافر تتبعه واطلاعه على

أحوال ملوك وسلاطين السلف والخلف، وبرغم تصفحه وتفحصه للصحف القديمة والتواريخ وسير الملوك إلا إنه لم يجتمع قط لأحد من الملوك مثل هذه الأخلاق الحسنة والصفات المُرضية المعهودة والمنقولة؛ والعلم عند الله(٥).

وبرغم أن محقق السبزقاري قد قبل لقب شيخ الإسلام؛ وهو أهم منصب روحاني - سياسي في عصره؛ إلا أن عمله كان يؤيد قوله، وإن كان قبول العلماء للمناصب من الملوك؛ كان من أجل الدفاع عن التشريعات والاعتقادات؛ وتأمين اتباع مذهبهم؛ وتأمين الناس؛ وتنفيذ الشريعة، ولكن على كل حال؛ إن الرغبة في تقليل مثل هذه الأقوال والسلوكيات عند أصحاب المناصب، تُقرّ في الوقت نفسه بمشروعية الأنظمة القهرية في ذهن المجتمع والتاريخ.

وفي مقارنة بين رأي محقق السبزقاري وسلوكه بالنسبة للملك الصفوي؛ وبين رأي أبو الحسن الماوردي وعمله بالنسبة للخليفة العباسي؛ نستطيع أن نشير إلى هذه الحقائق.

أولاً: في كلام السبزقاري وجه للمبالغة والقول الجزافي في مدح الشاه، وكان مدحه والإشارة لعفته - في الغالب - من هذا النوع الذي أبرزه الماوردي بالنسبة للخليفة؛ وأيضًا الخواجه نظام المُلك بالنسبة للشاه السلجوقي. أما الفرق بين الشاه الصفوي والخليفة العباسي والملك السلجوقي؛ فقد كان وبوضوح في الميول المذهبية (أو في إدعاء هذه الميول)، في الوقت الذي كان فيه الأساس المشترك بين هذه الأنظمة، هو القهر والاستبداد.

ثانيًا: أصرّ الماوردي في وضوح على شرط العلم إلى جانب العدل بالنسبة للحاكم، في حين أن السبزقاري لم يقل بوجوب اتصاف الشاه بذلك.

ثالثًا: يُعرِّف السبزقاري السلطة الحقيقية بأنها سلطة النبي ﷺ، ويُنصِّب الإمام الأصلي المعصوم خليفة له - وهذا خلاف كلامي بين الشيعة والسُنّة - ولكن حينما يصل إلى زمان الغيبة، فإنه من ناحية المعايير؛ يستعمل نفس اللغة التي يستخدمها أهل الفقه السُنّي؛ مع فارق واحد هو أن الماوردي كان أكثر طموحًا.

رابعًا: إن كلاً من الطائفتين من علماء الدين - السُنّة والشيعة - كانوا يتأقلمون مع الواقع الغالب، وحتى تتوافق طموحاتهم ومحاولاتهم بقدر الإمكان معه، وحتى يستطيعوا

تأمين غالبية الأماني التي يهتمون بها ويعتقدون فيها. لدرجة أنهم لم يطرحوا السؤال الصحيح؛ فما جدوى محاولة الإجابة على هذا السؤال؛ ألا وهو: ما السبيل إلى التخلص من قهر الحاكم؟ وإذا ما دار حديث حول القهر والعدل، فإنه لا يكون ناتجًا عن التأمل في كيفية نشأة الحكومات؛ وهو ما يظهر أحيانًا في سلوك الحكومة القائمة على القوة والقهر، كما لا يوجد خبر في بحث عن العدل يوضح كيفية كبح جماح القهر؛ ولكن تجد فيه مخاطبة للشاه من أجل تنفيذ العدل حتى لا ينال العقاب في الآخرة؛ وأيضًا حتى تدوم حكومته لمدة أطول في هذه الدنيا.

وفي الباب الخامس من القسم الأول من الكتاب، أورد السبزفاري موضوعه تحت عنوان «في ذكر بعض الأخلاق النفسية الشريفة والملكات الفاضلة»، وهي سبب الشرف وعلو النفس؛ وفي ذكر بعض الأخلاق الذميمة التي يجب الاحتراس منها(٦).

وكانت له أغراض في تسعة فصول، الفصل الأول: «في ذكر فضيلة العدل» عند «ملوك لم يتحلوا قط بأي صفات العدل»(٧)؛ ويعلمون أنه لا فائدة تترتب على هذا، ولكن حينما يكون مدار البحث هو الملك في حين لا تكون مشروعيته وسلطته خاضعة للاستفسار عنها. **ولم يخطر على ذهن كُتاب السياسة قط إمكانية العمل البشري من أجل كبح جماح هذه السُلطة ومراقبتها؛ ويُعتبر الأمر وفق التقديرات البشرية أن القهر واقع لا مفر منه، بناءً على ذلك فإن الطريق الوحيد أمام الكاتب هو أن يجتهد في أن يُسدي الملك بالنصائح والحِكم؛ ويتذكيره بالتجربة التاريخية (حتى يعم فضله!) على عبيد الله وهم رعيته ولا يأخذهم بالشدة. وإذا ما خاف أهل الدين عقاب الله وعذاب الآخرة؛ فاظهروا لأهل الدنيا عيوب ملكهم (لا قدر الله)؛ وضاعت السلطة، كان هذا نفسه هو ضامن رعاية العدل، وحينئذ لا يكون هنالك فرق؛ في هذا الموضوع؛ بين الخواجه الطوسي السُني؛ ومحقق السبزفاري الشيعي.**

عمومًا؛ مع مجيء الصفويين فإن التغيير الذي حدث كان في مذهب الملوك وليس في نظام الحكومة أو طريقة وصولها للحكم، أو أسلوبها - الذي دام منذ عصر استقرار السلطنة الأموية؛ وحتى العصر الذي عرفت فيه شعوب الشرق؛ ومنهم المسلمون؛ الحضارة الغربية المهيمنة على العالم الإسلامي - على الاستبداد والقهر.

وقد حدثت في المرحلة المعاصرة لتاريخنا نحن المسلمين بعض التغيرات؛ سواء في الواقع السياسي أو في الفكر السياسي، وكلٌ منها جدير بالبحث على حدة. على الرغم من أننا نرى في هذه المرحلة، في بعض الدول مثل دولتنا، غلبة الاستبداد الأسود ثانية، أي ذلك الاستبداد الذي ضيّق على الناس حياتهم وجعلها مظلمة، إلا أن هذا الاستبداد يعتمد على القوة الأجنبية الخارجية، وليس على العصبية القبلية وقوتها، والمقصود بتلك القوة هو الاستعمار الذي يُعَدُّ في وجهيه؛ القديم والحديث أسوأ ظاهرة عرضتها الحضارة الغربية خارج حدودها القومية. لهذا السبب أيضًا، فإن البحث في الاستبداد - الذي هو الداء العضال لتاريخنا السياسي - يُعد بحثًا عقيمًا إذا ما أهملنا البحث في علاقته بالاستعمار.

ومن ناحية أخرى فإن الحضارة الغربية بمبادئها النظرية وقيمها تعتبر نافذة جديدة نبعت من ذهن الإنسان الغربي وانفتحت على العالم والإنسان، وقطعًا طرحت على ساحة السياسة أيضًا مفاهيم وأصول ومعايير جديدة تختلف اختلافًا جوهريًا مع ما كان موجودًا في منظور الإنسان القديم ونشأته، وقد تعرّف الإنسان الشرقي والمسلمون على هذه المفاهيم والمعايير، ولكنها كانت غالبًا معرفة سطحية.

كان دخول هذه المفاهيم والاصطلاحات، بداية للتحول ولزلزلة اللامبالاة الذهنية في الحياة الإنسانية الشرقية وعند المسلمين. ولكن حتى الآن، لم تتشكل بعض المفاهيم الخاصة بعالم التأمل الفلسفي والكلامي الصحيح، مثل: السلطة، ووسائل كبحها، و«الحياة النيابية» و«المجتمع المدني» و«الحقوق الأساسية» و«الحرية» و«حق المواطنة». وإن كانت حكاية الأثر العظيم «تنبيه الأمة» تأليف المتكلم وفقيه الشيعة السابق آية الله العظمى النائيني، نموذجًا للمحاولة المريرة في سبيل ذلك، وقد أسميته - في موضع آخر - منشور المجتمع المدني الشيعي في إيران.

لقد تأمل النائيني بجدية في الاستبداد باعتباره سبب تأخر وتدهور الأمة الإسلامية والمجتمعات المشابهة المجتمع الإيراني، ولو أنه إذا ما لاحظنا قالب الاستبداد المتصدع (الذي عرضه)؛ لوجدنا أن النائيني قد تعرّف على كلمات المفاهيم الغربية عن طريق أثر مهم هو «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» للكواكبي.

لم تُتح الفرصة للنائيني للتحقيق الدقيق في المبادئ والمفاهيم السياسية بالشكل الذي كانت عليه في الغرب، ولكن كان أسلوبه في طرح القضايا؛ وفي الاهتمام بالقضية الأساسية أسلوب واضح؛ لو بنينا عليه بصدق لكنا حصلنا اليوم على نتائج عالية القيمة.

ولكن صوت المصلحين العقلاء مثل النائيني هو صوت ضعيف وسط ضجيج الصدام المحتدم بين دعاة التغريب والأصوليين، إن التفكر هو عماد الحياة البشرية وسبب امتياز البشر على سائر الموجودات، والفكر دائمًا هو ما يمنح السؤال قيمته، والسؤال دائمًا له قيمة ولكن فقط في جو آمن وحر، لأن الأسئلة حينما تُطرح في وضوح وصدق تثمر الفكر، أما السؤال الغامض والمكتوم الذي لا يُصرِّح به، أو يتعرض للقمع، فإنه يتبدل إلى فكر مضاد.

والآن، نحتاج نحن المفكرين المضطلعين على هموم القوم ممن يفكرون في كل الأشياء ومن بينها السياسة، إلى التفكير ووضع القواعد الاجتماعية والسياسية، على أساس من المنطق والمصلحة، وذلك حتى نتخلص من كل أنواع المعاناة، المعاناة السياسية، معاناة الاستبداد والقهر، ومعاناة التغرب.

(تم بحمد الله)

مصادر حديث الخاتمة

(*) الخواجه: لقب للاحترام يعني السيد، والكلمة دخلت العامية المصرية للاحترام. (المترجمة).

(١) المُلا محمد الباقر بن محمد مؤمن السبزڤاري الأصل، إصفهاني المسكن، شهرته محقق السبزڤاري؛ من أكابر العلماء والمحدثين الشيعة الاثنى عشرية، وهو عالم فاضل ومحقق وفقيه وأصولي؛ مُحدث للرجال ومتكلم؛ ومن فحول تلاميذ الشيخ البهائي. فوّض إليه إمامة صلاة الجمعة والجماعة ومنصب شيخ الإسلام.. كانت له علاقة ألفة مع المُلا محسن الفيض .. كان من تلاميذ الأمير فندرسكي في المعقول وفي المنقول، كما كان من تلاميذ المُلا حسن علي الشوشتري، وبعض الأكابر الآخرين. من مؤلفاته: (١) جامع الزيارات العباسي. (٢) الحاشية على إلهيات الشفاء. (٣) الحاشية على شرح الإشارات. (٤) ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد. (٥) روضة الأنوار في آداب الملوك. (٦) شرح زبدة الأصول للشيخ البهائي. (٧) كفاية الفقه... توفي عام ١٠٩٠ هجري قمري في إصفهان. (ريحانة الأدب، محمد علي مدرس التبريزي، نشر الخيام، ط٤، عام ١٣٧٤، ج٥، ص٢٤٢-٢٤٣).

(٢) روضة الأنوار العباسية، طبعة حجرية، العدد ٢٦٠٧ (مكتبة دار القراءة الإنسانية)، المكتبة القومية في إيران، ص٨.

(٣) نفسه، ص٩.

(٤) نفسه، ص٢، ٣.

(٥) نفسه، ص٣.

(٦) نفسه، ص٥٦.

(٧) نفسه، ص٥٧.